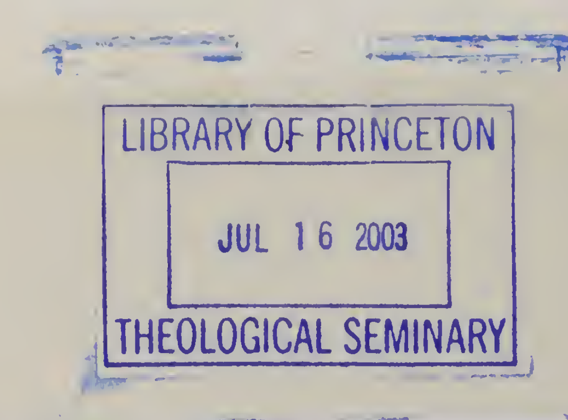

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento162semi

ninario Bíblico
noamericano

LAP

Protestantismo en América Latina

Aniversario del Congreso de Panamá
1916-1996)

Vida y ensamiento

Vol 16,2

Vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del SBL.

Director invitado: Arturo Piedra
Edición: Elisabeth Cook
Corrección y diagramación: Anna L. Beveder

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José, Costa Rica
Tels: (506) 233-3830 y 221-9162
Fax: (506) 233-7531
E-Mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

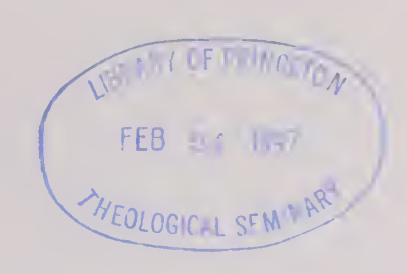


205

Vida y pensamiento vol. 16,2 (noviembre 1996)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.

RAP



Protestantismo en América Latina

(Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996)

Vida y pensamiento

Vol 16,2

Presentación

El congreso protestante que se celebró en Panamá en 1916 marcó en gran medida el futuro de la presencia evangélica en América Latina. Fue la generación actual, y no la que organizó el evento, la que vio cumplirse el gran sueño de ver al protestantismo convertido en una fuerza legítima latinoamericana. Con todas las inconsecuencias y errores que pueda mostrar un movimiento religioso, hay casi nadie niega que las iglesias protestantes son parte y parcela de la vida de los latinoamericanos. Pero este proceso no fue fácil y requiere ser analizado de manera crítica, con más razón en una confesión que considera la reforma como un proceso siempre abierto y en marcha (Iglesia reformada siempre reformándose). Por eso es que a ochenta años de Panamá, ofrecemos una serie de artículos que evalúan y presentan distintas facetas del encuentro del protestantismo con el mundo latinoamericano.

Frente a la vieja queja católico-romana de que los protestantes estaban invadiendo una región cristianizada, los protestantes siempre esgrimieron el contrargumento del abandono y la suerte de las culturas indígenas. De allí la importancia de la óptica contemporánea que al respecto plantean Julián Guamán e Ismael León. Las celebraciones del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a estas tierras, puso otra vez en el tapete de la discusión, el daño irreversible que la conquista española significó para las culturas originarias. Se hizo manifiesto el papel nefasto

la Iglesia Católica al optar por el proyecto español en detrimento de la vida y cultura de los indígenas. Pero en este contexto ninguna de las otras expresiones exógenas de la religión en América Latina escapó a la crítica.

El protestantismo es cuestionado no como co-responsable genocidios, pero si como instrumento del proyecto neocolonial, tan cruel o quizás peor que el modelo colonial español. Julián analiza el establecimiento de la religión protestante entre los quichuas del Ecuador, e Ismael llama, a partir de la experiencia de Bolivia, a la reflexión interreligiosa entre las religiones ancestrales y el cristianismo. A pesar de lo crítico del ensayo, Julián no duda en admitir que los quichuas experimentaron en sus propias vidas elementos utópicos o liberadores del protestantismo. Ismael, por su parte, cree que el reconocimiento y el respeto de las diferencias de los distintos sistemas religiosos es vital para el diálogo interreligioso.

El reconocimiento del protestantismo fue un proceso lento que se abrió con la confrontación de la Iglesia con los estados liberales, para quienes la libertad religiosa era un asunto fundamental en el desarrollo de estos pueblos. Los abogados Hermengildo Méndez y Raúl Zaldívar ilustran mucho en este respecto. La llegada del protestantismo a la región está muy relacionada con la controversia decimonónica del Estado liberal y la Iglesia Católica. Las luchas de los liberales por una iglesia que no obstruyera el proyecto de la modernización, debilitó el monopolio religioso de la Iglesia Católica e hizo posible la aparición de constituciones políticas más generosas con quienes abrigaban otras creencias religiosas. Ambos autores describen cómo se fueron dando las condiciones jurídicas para la entrada de las ideas protestantes en Guatemala y Honduras respectivamente. La meticulosidad de Méndez con los datos de las cartas magnas se combina muy bien con el interés de Zaldívar en preguntarse sobre el desafío actual de un estado neoliberal.

En este contexto de las controversias Iglesia-Estado encaja el artículo de Catalina Santos. Ella nos ubica en el Perú, donde el protestantismo recientemente adquirió relevancia pública, a raíz

de la participación política de algunos de sus líderes denominacionales, especialmente en la campaña política que llevó a Fujimori al poder. Aunque el enfoque de Catalina no llega al Perú actual, ofrece, sin embargo, una panorámica histórica y una caracterización del protestantismo, en las que destacan las posibilidades que fueron abriéndose a la presencia protestante en el país.

Roberto Saravia y Jaime Prieto nos traen a los tiempos recientes con el reto que significó la revolución centroamericana para las iglesias protestantes. Hablar de que las iglesias no pueden evadir la realidad de una sociedad que las afecta es un lugar común; no hay organizaciones inmunes a las crisis políticas y económicas. Ambos estudios tienen en común la valoración de las repercusiones socio-políticas de las últimas dos décadas en la vida de las iglesias protestantes centroamericanas. Jaime presenta un análisis de las Consultas Anabautistas de Centro América y Panamá (CAMCAS), y muestra cómo las preguntas del medio secular fueron siendo de interés de los menonitas, y de cómo la pastoral y la teología de la iglesia se sintió desafiada positivamente. El análisis de Roberto apunta a lo mismo pero en un sentido inverso, es decir desde una óptica negativa: la realidad política salvadoreña contribuyó a la crisis y división de las iglesias bautistas de la AVES. El liderazgo bautista, según deja entrever el autor, pagó el precio de no saber mantener la distancia entre sus preocupaciones políticas y las opciones políticas partidistas.

Dentro de las expresiones modernas del protestantismo destaca su carácter pentecostal y el papel que las mujeres juegan en él. Aquí es importante el trabajo de Concepción León. El rostro del protestantismo latinoamericano es femenino y su identidad denominacional es predominantemente pentecostal. No puede faltar, por eso, un estudio que toque esa realidad. La autora provee un estudio de caso sobre el papel de la mujer en una de las iglesias pentecostales más grandes de México, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFC). Este estudio aborda un hecho que se observa a simple vista, y es de que la vida y dinámica de las iglesias protestantes descansa mayormente sobre las espaldas de las mujeres.

Otra de las facetas actuales del protestantismo es el interés que las iglesias están mostrando sobre el trabajo de misiones. Hay sectores dentro del protestantismo latinoamericano que están convencidos de que el continente no sólo está dejando de ser una región exclusivamente receptora de misioneros, sino que es en la actualidad una región que envía misioneros a distintas partes del mundo. España es una de esas zonas a las que se están enviando misioneros protestantes. El país que trajo la religión católica a este continente es ahora objeto de evangelización por parte de los evangélicos latinoamericanos. A esto responde el ensayo de Julio Díaz, quien sin desvirtuar este sentimiento, plantea la realidad que todo misionero debe tener en cuenta antes de llegar a España. Antes de desanimar, el artículo informa y reta.

Las crisis sociales serán siempre de interés para los protestantes, aunque en la práctica las iglesias las han obviado. Jesucristo no es sólo Salvador, sino también Señor de la historia, y esta es la idea que subyace en el artículo de Francisco Limón, sobre el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. Este escrito rescata el sentido teológico cristiano del movimiento zapatista y enlaza los valores del cristianismo con los rasgos e ideales que definen este movimiento.

El artículo de Ross Kinsler se orienta hacia la educación teológica como centro de la renovación de las iglesias evangélicas. La prueba de fuego del protestantismo latinoamericano es la educación teológica, concretamente su reflexión y vivencia de la fe a partir de las preguntas que emergen de este contexto. Es un tema que ha sido de gran interés para Ross, quien nos apela en esta ocasión con interrogantes y planteamientos muy interesantes. Para los protestantes, dice el autor, la educación teológica, en sus diversas expresiones formales y no formales, es algo esencial y no periférico.

Finalmente mi artículo pretende dar una panorámica de algunos de los aspectos más importantes que caracterizan la relación iglesia y sociedad en América Latina. Es un intento por precisar la necesidad y sobre todo la responsabilidad que hoy tienen las iglesias protestantes de tomar más en serio el mundo como realidad de la

acción de Dios. El continente sigue experimentando grandes transiciones a todo nivel, como consecuencia de su reordenamiento geopolítico y económico, pero cualquiera que sea su conformación social, las iglesias y los cristianos tendrán que decidir si quieren ser sal y luz en el mundo o, simplemente, figuras irrelevantes en la sociedad.

Arturo Piedra Solano
Director invitado

Orígenes e importancia del Congreso de Panamá

Arturo Piedra Solano

El 10 de febrero de 1916 se abrieron las sesiones del *Congreso de Panamá*, que es como se conoce a la primera conferencia religiosa en la que se discutió formalmente la evangelización protestante de las naciones latinoamericanas. Con él se dio inicio a un proceso que permitió superar el bloqueo de las limitaciones que imponía el control religioso de la Iglesia Católica, así como las dudas que le impedían a las sociedades misioneras protestantes implementar su presencia en estas tierras. En este sentido e independientemente de sus resultados, el Congreso resultó ser un verdadero hito.

1. El papel del CCLA

Para hablar del Congreso de Panamá hay que referirse primero a la organización que soñó y organizó el evento, es decir al Comité de Cooperación en América Latina (CCLA). Figuras muy importantes del movimiento misionero protestante estadounidense, como John R. Mott y Robert Speer, fueron claves en su formación.

Arturo Piedra es profesor del SBL.

El origen del CCLA está relacionado con el Congreso de Edimburgo de 1910, aunque pueda parecer irónico y paradójico, dado que allí se boicoteó la idea de los norteamericanos de que se reconociera esta región como un campo misionero del protestantismo. Los anglicanos, especialmente los anglo-católicos, se encargaron de que ello sucediera, al condicionar su participación hasta que no se abandonara la intención de introducir a América Latina como parte de la agenda del Congreso de Edimburgo. Sin embargo, parte de la delegación norteamericana que estuvo allí es la que va a diseñar el CCLA en 1913. Lo paradójico es entonces obvio: en el mismo evento donde se excluyó América Latina, se consolidó a la vez la evangelización que se iría a articular a partir de 1916.

La conexión CCLA-Edimburgo fue destacada por Speer en la 23 Asamblea de la Conferencia de Misiones Extranjeras de Norteamérica celebrada en 1916. Allí se informó que el CCLA había surgido primero de la reunión que en 1913 había convocado el Comité de Referencia y el Consejo de las Misiones Extranjeras de Norte América. En esa reunión se nombró un comité que más tarde vino a ser conocido oficialmente con este nombre del CCLA. Speer entendió su aparición como parte del cumplimiento de un compromiso que se adquirió en Edimburgo, al que catalogó como "el primer paso hacia el cumplimiento de esa promesa".[1]

La reunión formal que dio a luz el nacimiento del CCLA se celebró en Nueva York en 1913, siendo asistida principalmente por representantes de aquellas juntas misioneras protestantes que ya tenían obreros en América Latina. Su origen se presentó como algo sorpresivo e inesperado.[2] El comité original estuvo compuesto por Robert Speer como presidente, L.C. Barnes, Ed. F. Cook, William F. Oldham y John W. Tood. El objetivo del Comité fue muy claro: "tratar con el tema del trabajo en América Latina y especialmente con el asunto de la cooperación, y exponer a las Juntas misioneras lo que se pensaba de ello".[3] Desde esta reunión se hizo evidente la determinación de valorar este continente como tierra fértil para la expansión del protestantismo.

Una de las primeras acciones importantes del CCLA fue el envío de una carta, fechada el 14 de febrero de 1914, a todos los misioneros que estaban trabajando en la región, en la que se informaba sobre los siguientes tres puntos: Primero, sobre el propósito y programa del CCLA; segundo, sobre la intención de sondear la opinión de los misioneros acerca de la celebración de dos conferencias regionales; tercero, sobre la importancia y la naturaleza de estas conferencias.

Después de esta iniciativa se celebraron distintas reuniones que avalaron la formalización y el crecimiento administrativo del CCLA. Ya para setiembre de 1914, el CCLA estaba convocando su primera reunión en la que estuvieron representantes de 15 Juntas misioneras. En esa reunión se nombró oficialmente el comité, eligiéndose al Dr. Robert Speer como presidente, al Dr. William F. Oldham como vicepresidente, y al Dr. Lemuel C. Barnes como secretario. Fue precisamente en esta reunión donde se acordó la celebración del Congreso de Panamá.

2. El CCLA y el Congreso de Panamá

El anuncio público del Congreso se hizo en la reunión de la Conferencia de Misiones Extranjeras de 1915. Un grupo de personas que luego van a jugar un papel protagónico en el evento discutieron allí sobre sus planes y aspiraciones con respecto a América Latina. Entre ellos destacan el Dr. Robert Speer, el Dr. William Oldham, el Dr. John R. Mott, el Dr. T. B. Ray, el Obispo Arthur S Lloyd y el Rev. Samuel Guy Inman.[4]

Otra reunión importante en la ruta hacia el Congreso fue la conferencia sostenida en Caldwell, los días 9 y 10 de junio de 1915, donde asistieron los presidentes de las comisiones, los miembros del comité ejecutivo y otros más. Para entonces los organizadores habían recibido respuesta de los cuestionarios que habían enviado a distintas partes de América Latina.[5] En esta ocasión se aprobó la "Resolución Caldwell", que no fue sino la definición del espíritu que se quería que permeara el Congreso de Panamá:

Se resuelve que esta Conferencia recomiende fuertemente a todos aquellos que están haciendo arreglos para el Congreso de Panamá, lo mismo que a los oradores y escritores del Congreso, tener en mente que lo que se busca es obtener los mejores y más permanentes resultados, mientras se enfrentan con franqueza condiciones morales y espirituales los cuales demandan el trabajo misionero en América Latina. Por otro lado se quiere presentar el evangelio, el cual nosotros sostenemos que es la única solución adecuada a los problemas que estas condiciones presentan. Entre los propósitos de la Conferencia de Panamá está el reconocer todos los elementos de verdad y bondad que existen en cualquiera de las formas de la fe religiosa. Nuestro acercamiento a la gente no será de crítica ni de antagonismo, sino que será inspirado en las enseñanzas y ejemplo de Cristo... En lo que respecta al servicio cristiano, nosotros damos la bienvenida a la cooperación de cualquiera que está dispuesto a contribuir en cualquier parte del programa cristiano. Nosotros no demandamos una unión con todo nuestro trabajo... [6]

En 1915, entre más se aproximaba el evento, todavía no se tenían respuestas a algunas preguntas sobre la naturaleza del Congreso. Habían muchas dudas al respecto. Se pensaba que había que definir sus objetivos de tal manera que causara la menor sospecha y preocupación a quienes no estaban seguros de su importancia. Al calor de esta inquietud se adopta la siguiente declaración:

Teniendo en cuenta la creciente interdependencia de las civilizaciones del mundo, y especialmente de aquellas del Norte y de América Latina, como también de éstas con la del continente europeo, el Congreso de Panamá fue convocado con los siguientes propósitos:
Primero: Obtener un mayor y preciso conocimiento mutuo de la historia, recursos, logros e ideales de los pueblos que están cercanamente asociados en sus negocios y vida social.
Segundo: Poner de manifiesto el hecho de que los países pueden servirse mutuamente unos a otros, aportándose lo

mejor de sus civilizaciones.
Tercero: Conocer y diseñar medios para corregir defectos y debilidades de carácter, dado que pueden ser obstáculos para el crecimiento de las naciones.
Cuarto: Unirse en un propósito común para fortalecer las fuerzas morales, sociales y religiosas que están ya trabajando para el mejoramiento de estos países... Quinto: Descubrir los principios fundamentales sobre los cuales depende la verdadera estabilidad y prosperidad nacional, y considerar formas por medio de las cuales puedan ser efectivamente puestos en práctica.[7]

Declaraciones como éstas y la de Caldwell indican claramente la mentalidad abierta de sus organizadores. Esta actitud se va confirmar con la amplitud de los términos doctrinarios que se requirieron para participar en el Congreso:

Todas los comuniones y organizaciones que acepten a Jesucristo como el Divino Salvador y Señor, y las Sagradas Escrituras del Viejo y Nuevo Testamento como se revela en la Palabra de Dios, y cuyo propósito es hacer que la voluntad de Cristo prevalezca en América Latina, están cordalmente invitados a participar en el Congreso de Panamá, y serán muy bienvenidas.[8]

3. Resultados de Panamá

El optimismo en los alcances del Congreso prevaleció en quienes siguieron de cerca su realización. Para Charles Thompson, por ejemplo, fue como el punto de partida para corregir el fracaso del cristianismo en la región. La Conferencia, en su opinión, comenzó un proceso que, por un lado, le daría al continente lo que religiosamente se le negó en el pasado; es decir, "un tipo de vida y una herencia de verdadera reforma"; por otro lado, vendría a confrontar el fracaso de 50 años de misión protestante en Latinoamérica".[9]

Dado su aporte en muchos aspectos, las consecuencias positivas del Congreso no puede ser medidas solo en términos cuantitativos. Por ejemplo en el plano psicológico contribuyó mucho a fortalecer el ánimo de los obreros nacionales y en especial de los misioneros protestantes, quienes por su origen anglo-sajón, siempre se sintieron perseguidos por el fantasma que les recordaba su carácter foráneo y la ilegitimidad de su trabajo.

Esto mismo lo afirmaba, Samuel G. Inman, otra de las grandes figuras del CCLA, en su etapa inmediatamente posterior al Congreso. En una de sus cartas que le escribió a Speer en 1917 desde República Dominicana, Inman expresó: " En términos generales, las condiciones en América Latina han cambiado rápidamente para el trabajo protestante desde la celebración del Congreso".[10] Según Inman el Congreso de Panamá definió de una vez y por todas, las cuestión de la legitimidad del trabajo de las misiones evangélicas en América Latina, y su contribución al bienestar de estas naciones.[11] El Congreso ayudó a consolidar el trabajo protestante, confirmando así que la era de un continente, misionológicamente abandonado, había definitivamente pasado a la historia.

Pero la influencia del Congreso se puede ver más efectivamente en las siguientes tres áreas: (1) en el despertar de la conciencia de los cristianos de los Estados Unidos con respecto a la necesidad de promover el trabajo protestante en América Latina; (2) en la mayor cooperación que se dio entre las diferentes sociedades e iglesias protestantes; (3) y en el desarrollo institucional de Protestantismo en la región.

Con respecto a lo primero algunos misioneros esperaban que el Congreso les ayudaría a lograr uno de sus objetivos más importantes, cual era la movilización de sus conciudadanos en Norte América.[12] Los resultados al respecto no se hicieron esperar. Dos meses después del Congreso, una importante revista misionera llamaba la atención, sobre la necesidad de tener reuniones en los Estados Unidos para discutir los problemas religiosos de América Latina. El artículo titulado "Después del Congreso" comentó esto así:

Se desea en gran manera que se organicen una serie de reuniones públicas en los Estados Unidos para diseminar el mensaje y la influencia del Congreso entre las iglesias, así como las conferencia regionales en América Latina extendieron sus beneficios. ¿Acaso no es el tiempo para que se preparen libros de textos sobre lo que es el Catolicismo Romano? ¿Sobre sus enseñanzas y prácticas peculiares? Pocos son los cristianos que en las tierras protestantes entienden esta Iglesia y la influencia práctica que ejerce en asuntos personales, sociales y políticos.[13]

En esta misma línea los dirigentes del CCLA fueron claros en argumentar que uno de los servicios más grandes del Congreso, fue hacer que las sociedades misioneras en los Estados Unidos, llegaran a pensar de América Latina, en su totalidad, como una parte del trabajo misionero protestante.[14] Otro de los grandes logros que se le atribuyeron al Congreso fue la promoción de relaciones de respeto entre las misiones y las iglesias, y el deseo de cooperación mutua.

El liderazgo del CCLA siempre estuvo convencido de que las misiones solo harían progresos, toda vez que ellas fueran capaces de involucrarse en un proceso de unidad y cooperación. Por eso es que el acuerdo de división territorial de la región entre las misiones protestantes se presentó como un gran paso hacia adelante. Antes de la formación del CCLA y del Congreso de Panamá, solo en Puerto Rico las misiones se habían puesto de acuerdo sobre una división territorial. El evento en realidad fue exaltado por su gran espíritu de unidad.[15] Finalmente el desarrollo institucional de las misiones protestantes fue otro de los ejemplos que evidenció el progreso que se había hecho en América Latina.

El reconocimiento internacional, por parte de las instancias ecuménicas, que en el futuro recibirían las Iglesias Protestantes de esta zona, se debió en mucho al trabajo del CCLA. A la luz de todo lo dicho anteriormente hoy nos resultan ciertas las palabras de Stanley Rycroft cuando dijo en 1942 que al escribirse la historia

del trabajo protestante en América Latina, los cristianos se percatarían del papel importante que jugó el CCLA.[16]

En síntesis, la presencia protestante, después del Congreso de Panamá, comenzó un proceso ascendente en lo que respecta al reconocimiento de los protestantes latinoamericanos. Estrategias de sociedades misioneras, más que iniciativas individuales como había sido lo usual en el pasado, sería lo que en adelante privaría en el trabajo protestante.

Notas:

1. Robert Speer, "The Congress on Christian Work at Panama". *Foreign Missions Conference of North América 23rd Conference* (New York, 1916).
2. "Nadie tenía claro lo que podía salir de esa conferencia. Sin embargo en los últimos 15 minutos, cuando parecía que se estaba llegando al final sin provisión alguna para la continuidad de su trabajo, apareció, con absoluta espontaneidad, la idea del nombramiento de un comité más amplio que pudiera representar la mayoría de agencias misioneras interesadas en este campo misionero. *Ibid.*
3. "The Inception and History of the Congress" *Christian Work in Latin America*, Vol. 1. Being the Reports presented to the Congress in Panama (New York, The Missionary Education Movement, 1916). p.9.
4. *Idem*, p. 16.
5. La respuesta de hecho había sido muy positiva. Chile fue un ejemplo de lo esperanzador que se veía el Congreso de Panamá. Ellos enviaron más de 100 páginas sobre el estado de la educación en Chile.
6. "The Inception and History of the Congress" *Op.Cit.* p.16.
7. *Ibid*, p. 19.
8. *Idem.*
9. Charles Thompson, "The Latin American Congress" *The Missionary Review of the World*, (Noviembre de 1915) p. 826.

10. “Carta de Inman a Robert Speer desde la República Dominicana”. Archivo del CCLA en el Seminario Unión de Nueva York.
11. Samuel G. Inman, Christian Cooperation in Latin America: Report of a visit to México. 1917, p.1. Archivo del CCLA en el Seminario Unión de Nueva York.
12. Paul Burgess, misionero presbiteriano en Guatemala, fue uno de los que añoraron esto: “No hay duda de que el Congreso despertó en gran medida a las iglesias en los Estados Unidos con respecto a la importancia de hacer un buen trabajo en América Latina. Las necesidades de los países latinoamericanos serán considerados como nunca antes, y la infante iglesia del Sur y Centro América hará bien unir sus esfuerzos y oraciones con las iglesias que están dispuestas a contribuir al cumplimiento de sus ideales. Paul Burgess, *Guatemala News*, Vol. IX, Abril 1916, Microfilms sobre la Iglesia Nacional Presbiteriana de Guatemala, Roll, No. 15.
13. “After Panamá Congress” *The Missionary Review of the World*, April 1916, p. 245.
14. CCLA, “Coordination in Twenty One Countries”, 1930. Documento del CCLA.
15. “Obispos de Norte América se abrazaron con laicos en los salones donde se celebraron las sesiones. Mientras que fueron solo los más expresivos Latinos quienes se abrazaban unos a otros. Ellos y los serios y fríos delegados de Nueva Inglaterra se relacionaron como familia. En otras palabras, si solo hubieran habido estos diez días de comunión cristiana, la celebración de la asamblea se habría justificado completamente. Críticos o dudosos observadores católicos debieron haberse sentido internamente obligados a testificar de este grupo de líderes: ¡Miren como ellos se aman ! Lo mismo habría dicho la gran masa de panameños”. Harlam P. Beach. *Renaissant Latin America*, Missionary Education Movement of the United States and Canada, New York, 1916, p.140.
16. Stanley Rycroft, *Sobre este fundamento: realizaciones y oportunidades de la obra evangélica en América Latina*. (Buenos Aires, 1944), p. 111. Rycroft fue un misionero británico que trabajo en el Perú bajo los auspicios de la Iglesia Libre de Escocia. Laboró por 14 años (1926-1940) como maestro en el Colegio Anglo-Peruano. En 1940 le tocó sustituir al Dr. Samuel G. Inman, como secretario ejecutivo del CCLA.

Protestantismo misionero entre los quichuas

Julián Guamán Gualli

Introducción

Actualmente los indígenas evangélicos constituyen la mayoría de los protestantes ecuatorianos; es una fuerza que se ha organizado a nivel local, regional y nacional para tener presencia y participación en la sociedad. El tipo de protestantismo que se estableció entre los quichuas tiene un origen conservador y fundamentalista, que estuvo relacionado principalmente con el trabajo de la Unión Misionera Evangélica (Gospel Missionary Unión). El tipo de evangelización que se implementó contribuyó a la desvalorización de la cultura autóctona y al fomento entre los creyentes de una mentalidad dualista y alienada de la realidad. Pese a ello, la cultura quichua viene recuperándose mediante sus formas organizativas y políticas de carácter reivindicativo y de autodeterminación.

Julián Guamán es ecuatoriano, graduado del Programa de Licenciatura en Teología en el SBL y actualmente es profesor en el Centro Indígena de Estudios Teológicos del Ecuador.

1. Sociedades prehispánicas, conquista europea y catolicismo

Las raíces históricas de los pueblos son parte de su memoria colectiva. Conocerlas es recuperar una identidad que anima el presente y ayuda a construir el futuro de una familia, un pueblo y una nación. Por ende, iniciamos reflexionando sobre el trasfondo histórico.

Antes de la conquista incásica las poblaciones del Ecuador estaban conformadas y organizadas bajo el sistema de señoríos étnicos,[1] distribuidos en la sierra, la costa y la Amazonia. Un señorío étnico funcionó como nexo centralizador económico y político. El tributo basado en la fuerza laboral se destinaba para el cultivo de maíz, construcciones y servicios. A su vez, la economía doméstica se basaba en el sistema agrícola acorde a los pisos ecológicos y en la elaboración del tejido. La distribución de bienes y servicios era propio de algunos comerciantes (*midalaes*).

Estando en esta dinámica y proceso de transición organizativa, los señoríos étnicos fueron conquistados por el Estado Inca (*Tawantinsuyu*). Los Incas establecieron su sistema político organizacional, económico y religioso[2] que lejos de oponerse al sistema de señoríos, terminó fortaleciéndolo. La resistencia de los señoríos étnicos, obligó a la élite y la burocracia inca a negociar pacíficamente. Los incas no sólo respetaron la religión, la economía y la cosmovisión local, sino que enseñaron nuevas técnicas de cultivo, tejido, arte y construcción.

También muchas de la técnicas agrícolas y textiles fueron sabiamente asimiladas por parte del Estado Inca a fin de difundirlas en otros sectores del imperio. Esta era una de las formas de valorar el conocimiento de los pueblos conquistados. El Estado Inca se apropió del concepto y práctica de reciprocidad de los señoríos y los desarrolló ampliamente.

A cambio del uso de tierras, semillas y lana, los pobladores trabajaban y tejían para el Estado y su religión; el Estado, por su parte, les correspondía con beneficios y seguridad.[3] Pese a su corto período de presencia en las tierras del actual Ecuador (1460-1535),[4] el Estado Inca se preocupó por el bienestar social mediante la provisión de alimentos en tiempos de sequía y escasez, el cuidado de viudas, ancianos, huérfanos y enfermos.

2. Colonización y cristianismo católico romano

La invasión europea que se inició en 1492 significó una imposición que creó un conflicto a nivel ideológico, social, político y económico.[5] Sus concepciones chocaron de plano con el criterio de totalidad, integralidad, reciprocidad y comunidad, aspectos muy importantes en el pensamiento y práctica quichua.[6] La propiedad colectiva, el ser humano dependiente de la naturaleza, la finitud de los recursos naturales, la tierra como heredad y de beneficio colectivo es propio de las civilizaciones indígenas.[7]

Los españoles hicieron todo lo contrario al abrirse paso a la propiedad privada, la acumulación de bienes y sobre todo con la concepción de la naturaleza y los seres humanos como medios y objetos de explotación y usufructo. Además de servir en las encomiendas, minas, batanes y obrajes, los pobladores indígenas durante la colonia pagaban tributos a la iglesia y a la corona en especies, trabajo y dinero. Todo fue parte de la evangelización que sirvió para someter a los pueblos y propagar la fe cristiana.

Todo esto se justificó con una teología que consideró a España como el "Nuevo Israel", pueblo elegido por Dios para salvar y someter a "los otros".[8] los pobladores de *Abya Yala*. La negación del indígena afirmó el complejo de superioridad de los españoles sobre los indígenas, de quienes incluso llegaron a dudar si tenían

o no alma.[9] La función ideológica y legitimadora del sistema que cumplió la Iglesia fue clave en ese período.

3. Establecimiento del protestantismo evangélico

Para el tiempo cuando el protestantismo trataba de establecerse en América Latina, mediante sus agentes colportores y exploradores,[10] se estaban constituyendo en los Estados Unidos grandes empresas misioneras que más tarde traerían la religión protestante al sur del continente.

Las misiones que intervinieron en la evangelización de los quichuas, además de estar moldeados por su ideología y cultura, respondieron a las categorías políticas y económicas de su propia nación.[11] Los afanes misioneros supieron vincular la doctrina del "destino manifiesto" con el fundamentalismo teológico.

El triunfo liberal en la política ecuatoriana de 1895 significó el inicio del desmoronamiento del dominio católico en la nación. El liberalismo político tuvo siempre vinculaciones con el protestantismo, al que veía como una influencia positiva para el país.[12] En cuanto a los indígenas los liberales fomentaron la participación del indígena en la educación laica.[13]

Durante ese tiempo ya se gestaban las inquietudes críticas latinoamericanistas que convocaban campesinos, obreros y grupos indígenas. La apertura ideológica que representó el ascenso de los liberales al poder permitió en 1896 el ingreso al país de la Unión Misionera Evangélica (UME) conocida en inglés como la Gospel Missionary Unión. Esta misión inició su trabajo misionero en la comunidad de Caliata en 1902. En 1950 se inauguro el campo misionero en la comunidad de Pulucate y en 1953 la comunidad de Colta se constituyó en un nuevo centro para el quehacer misionero.[14] Para estos años, sin embargo, eran poco los resultados que las sociedades misioneras protestantes habían obtenido.

El discurso anticatólico y antisocialista de los protestantes ayudó para que esta religión no permeara la sociedad ecuatoriana. No es sino a partir de 1960 que el trabajo misionero entre los indígenas comienza a dar frutos.[15] La diferencia con el pasado va a radicar en que el crecimiento va a estar relacionado en el futuro básicamente a la actividad propia de los indígenas protestantes.

En la década del 70, Ecuador pasó de una economía agroexportadora basada en el caucho, madera, cacao, café y banano a una economía basada en el petróleo, generando con ello la pobreza propia de los problemas que acompañan la migración y urbanización.[16] Es en el marco de esta transición que llegan al Ecuador una cantidad de organizaciones protestantes: misiones de fe, iglesias denominacionales y grupos independientes de diversos orígenes pentecostales. Unos enfatizaron objetivos evangelísticos proselitistas y de evangelización, otros programas paternalistas y desarrollistas.[17]

Mientras tanto el sector indígena seguía para este tiempo siendo explotado por medio de tributos que eran pagados al terrateniente, al sacerdote y al representante del Estado. Además de esas cargas, los indígenas tenían que realizar trabajos en las encomiendas y *huasipungos* que eran propiedad del terrateniente. Se entiende entonces porqué los terratenientes, la iglesia y los dueños de las cantinas motivaron persecuciones contra los quichuas cuando estos optaron por el protestantismo. El indígena además de soportar la explotación, enfrentó la marginación y la discriminación de una sociedad genocida y racista.[18] Es por eso que antes de 1980 ningún indígena podía exigir sus derechos a la educación, salud y participación social.

4. Factores del expansionismo protestante evangélico

Entre los principales factores que ayudaron al rápido desarrollo del protestantismo están los efectos de la migración y los elementos de la cultura quichua, unido las estrategias de evangelización de las organizaciones protestantes y al atractivo que tiene un cristianismo basado en la Biblia. Los campesinos que no se vieron beneficiados por la Reforma Agraria de 1964 migraron a la costa ecuatoriana o a las ciudades de Quito y Guayaquil, donde entraron en contacto con el protestantismo. Una vez asimilada la nueva fe, los indígenas regresan a sus comunidades de origen para transmitirla a sus jefes de familia. Para ellos la nueva experiencia religiosa les presentaba a un Dios que era muy cercano a sus tradiciones ancestrales: Dios de la familia, de la vida, de la justicia y de la paz. Tal perspectiva contrastaba con la concepción indígena del Dios del catolicismo romano que era visto como explotador, genocida y cruel; de ahí que la propuesta protestante no se diferenciaba mucho de la cosmovisión indígena.[19] Por eso aceptaron sin muchos reparos el protestantismo, pese a que los misioneros se quedaban sólo en la predicación de la fe personal y la salvación del alma.

En cuanto a las estrategias de evangelización el uso del idioma de los indígenas en el trabajo misionero fue imprescindible.[20] Mientras que los elementos culturales indígenas nunca fueron del interés del criollo ni del mestizo, los misioneros protestantes se interesaron por darles atención médica, enseñarles a leer y a escribir, traducirles la Biblia y ofrecerles programas radiales en quichua. Los protestantes se preocuparon también por la formación cristiana de los indígenas a través de la fundación de institutos y seminarios bíblicos.[21]

El protestantismo levantó la autoestima del indígena que por siglos había sido avasallado. En esto es importante la valoración individual que puede tener el mensaje de salvación personal. Por otra parte la ética evangélica de trabajo, además de las demandas

morales que prohibían el consumo del alcohol y la participación en las fiestas religiosas, facilitaron el acceso de los indígenas a opciones como la educación, la construcción de una casa propia y la adquisición de parcelas de tierras. En otras palabras el protestantismo incidió en el mejoramiento del nivel de vida del indígena. Estos factores promovieron la adopción del protestantismo por parte de los pueblos indígenas.[22]

5. Crítica al protestantismo y autodeterminación

No todo fue exitoso en el trabajo de las empresas misioneras entre los indígenas. Por ejemplo la apreciación protestante de las tradiciones autóctonas, especialmente la desvalorización de su cosmovisión, afectó a los indígenas.[23] La unión de la ideología del destino manifiesto con la tradición mesiánica anglosajona ayudó para que los misioneros se consideraran los representantes del cristianismo puro y de las libertades civiles. Pero esos efectos no han tenido consecuencias perennes, ya que en los últimos años las iglesias quichuas han iniciado un proceso de revitalización cultural.

El prejuicio de superioridad racial del misionero frente al evangelizando fue típico de los protestantes. En los informes de los misioneros el quichua se describe como miserable, esclavo del alcohol y otros vicios, y como un condenado a la perdición; es decir, el quichua era un no ser.[24] El misionero buscaba intencionalmente distanciarse de los indígenas; el quichua que visitaba al misionero, por ejemplo, no era invitado a entrar a la casa. Cosas como estas evidencian la brecha entre el misionero protestante y el quichua evangélico, y la ausencia de la encarnación del mensaje protestante.

El misionero fue siempre informado por sus superiores que no debía relacionarse mucho con los quichuas, por ende cuando realizaba viajes de "evangelización", se cuidaba de los alimentos ofrecidos por los quichuas. Ellos se limitaban únicamente a predicar

y a proyectar películas. La preocupación por "alma" de los quichuas era más importante que establecer una amistad genuina con la vida de ellos. Su trasfondo fundamentalista y dispensacionalista hizo que los misioneros se opusieran a la educación media y superior, porque concebían que ello era material y mundano. Esto mismo contribuyó a la descontextualización de la Palabra de Dios y a la desconfianza del uso de herramientas sociológicas en la interpretación bíblica. Estos enfoques no fomentaron el desarrollo de un espíritu crítico en las iglesias y comunidades indígenas.

6. Proceso organizativo y proyecto indígena

Pese a todo un pasado religioso que aún se está revisando, los indígenas protestantes están fortaleciendo las relaciones de parentesco, y potenciando las redes de reciprocidad. Es decir, ha creado una conciencia étnica.[25] En 1967 la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (AIIECH) obtuvo el reconocimiento legal. En los años siguientes distintas iglesias y comunidades indígenas evangélicas de otras 14 provincias conformaron, asesorados por la AIIECH, sus propias asociaciones, adquiriendo finalmente en 1980 una representación a nivel nacional a través de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE).[26] Este proceso organizativo se debió fundamentalmente a la necesidad del indígena de defender sus derechos civiles y religiosos. El respaldo de una organización se necesitaba para aspectos como trámites legales, negociaciones con los terratenientes y en la adquisición de parcelas de tierras.

La discriminación y explotación del quichua por parte del "blanco"-mestizo era cruel. El indígena, por ejemplo, no podía tomar ciertos asientos de los buses, porque eran exclusivo de los blancos. Por esto y muchos otros atropellos, la AIIECH promovió la creación de una Cooperativa de Transportes, ahora conocida como "ñuca llacta" (mi tierra). También se animó la creación de tiendas de insumos agrícolas, salud comunitaria, y de programas de desarrollo a través

del Servicio de Ahorro y Crédito, entre otros. La organización era también necesaria para protegerse de las persecuciones que organizaban los terratenientes, la Iglesia Católica y los cantineros.

Actualmente la AIIECH es una de las instituciones protestantes indígenas mejor organizadas. Además de tener programas sociales y eclesiales, sus miembros participan activamente en actividades del movimiento indígena. Su programa de educación teológica que se lleva a cabo por medio del Centro Indígena de Estudios Teológicos, institución creada por AIIECH y el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1993, busca trabajar la teología y la pastoral a partir de la realidad que viven los quichuas. Se ofrece también orientación para el desarrollo y el análisis de la realidad cultural y política.

Podemos decir, que con estos esfuerzos las iglesias quichuas están en el proceso de transición del fundamentalismo misionero a una experiencia religiosa caracterizada por la tolerancia, el pluralismo, la contextualización y la revitalización cultural de la fe bíblica.

La AIIECH como miembro de la FEINE participa del proyecto indígena,[27] que es promovida por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y otras organizaciones indígenas. Esta iniciativa contempla la autodeterminación de los pueblos indígenas mediante la construcción del Estado plurinacional, en el que se reconozcan la existencia de las Nacionalidades Indígenas,[28] afroecuatorianos y otros más.

7. Retos de las iglesias indígenas

La unidad es uno de los grandes desafíos del protestantismo ecuatoriano. No existen esfuerzos serios de diálogo entre las iglesias indígenas y de misiones extranjeras e iglesias urbanas. La desconfianza entre ellas aún se observa. Otro reto para las iglesias

quichuas es la formación de cuadros. Hoy más que nunca se necesitan indígenas preparados en carreras técnicas y humanísticas, porque la modernidad, la globalización y la economía de mercado son excluyentes. La educación además de potenciar el movimiento indígena, permite el desarrollo de los pueblos. Por eso la sobrevivencia de los pueblos indígenas estará ligada en gran medida a la educación que ellos puedan recibir.

Conclusión

Creemos que hemos reflexionado a grosso modo el tema planteado. El pueblo quichua ha sufrido la imposición del cristianismo católico romano como del protestantismo evangélico. La herencia primordial del protestantismo es la Biblia, y el pueblo indígena puede a partir de ella desarrollar su propia teología y pastoral. Es importante reconocer los aciertos, enmendar los errores y entender los signos de los tiempos. Es hora de que las agencias evangelizadoras evalúen sus trabajos con la finalidad de evitar los desaciertos pasados y proyectar con mayor eficacia el trabajo misionero futuro.

Notas

1. Por señorío étnico entendemos la "organización y estratificación social bien desarrollada que, en términos demográficos, englobaron muchas aldeas con una numerosa población". Lilyan Benítez y Alicia Garcés, *Culturas ecuatorianas*. Ayer y hoy. (Quito: Abya Yala, 1993), 7ma edición, p. 94. Consulte también, Segundo Moreno Yánez, "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos", en Enrique Ayala Mora (Editor), *Nueva historia del Ecuador*. Epoca aborigen II (Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo, 1988), Volumen 2, pp. 9-134.
2. Para una síntesis global sobre la organización, economía y religión del Estado Inca ver Georgina Meneses, *Tradición oral en el imperio de los Incas*. Historia, religión y teatro (San José: DEI, 1992), pp. 21-80.

3. *Cf.*, Nathan Wachtel, *Los vencidos* (Madrid: Alianza, 1976), pp. 95-211., y consulte para profundizar en lo político y económico, John V. Murra, *Formaciones políticas y económicas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975).
4. *Cfr.*, Enrique Ayala Mora, *Resumen de historia del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1993), pp. 21-24.
5. Véase la incidencia de la conquista en la vida de los pueblos andinos en Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y buen gobierno* (1613) (México: Siglo XXI, 1980), III Tomos. Incluso Wachtel entiende que la desestructuración del Estado Inca ocurrió por la invasión española, N. Wachtel, *op.cit.*, pp. 131-211.
6. Sobre la cosmovisión y filosofía quichua le recomendamos indagar, Randi Kaarhas, *Historia en el tiempo, Historia en el espacio* (Quito: Tinkui-Abya Yala, 1989), pp. 55-194.
7. Compare, Roy H. May, *Tierra: Herencia o mercancía*? (San José: DEI, 1993), pp. 38-40.
8. Washington Padilla J., *La iglesia y los dioses modernos.* Historia del protestantismo en el Ecuador (Quito: Corporación Editora Nacional, 1989), pp. 17-25.
9. *Cf.*, Bartolomé de Las Casas, *Tratados* (México: 1955), Tomo I. y Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de las guerras a los indios* (México: 1979).
10. Los principales distribuidores de las Escrituras en Ecuador fueron Diego Thomson, Lucas Matthews de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera; Andrés Murray Milne, Francisco Penzotti de la Sociedad Bíblica Americana, y en Guayaquil el Cónsul Norteamericano William Wheelwright. W. Padilla, *op.cit.*, pp. 101-164.
11. *Ibid.*, pp. 165-190.
12. *Ibid.*, pp. 191-302. La vinculación del francmasonismo, liberalismo y protestantismo fue un fenómeno general en Latinoamérica. *Cfr.*, Varios, *Protestantismo y liberalismo en América Latina* (San José: DEI, 1983) y Hans Jurgen-Prien, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1985), pp. 614-621.
13. Gustavo Larrea Cabrera, *Hacia una nueva educación* (Quito: Abya Yala-Macac, 1990), pp. 26-29.
14. John Maust, *Un canto nuevo en los Andes* (Traducido del Inglés). (Kansas City: Gospel Missionary Union, 1995), p. 160.
15. W. Padilla, *op.cit.*, pp. 397-398 y 402-406.
16. Mario Rosales, "Crecimiento económico, urbanización y pobreza" en Alberto Acosta y otros, *op.cit.*, pp. 131-156.
17. *Cfr.*, Wayne C. Weld, *An Ecuadorian Impasse* (Chicago, Ill.: Departament of World Missions Evangelical Covenant Church of America, 1968), pp. 50-73., y W. Padilla, *op.cit.*, pp. 394 y 417.

18. Erika Silva, *Los mitos de la ecuatorianidad* (Quito: Abya Yala, 1992), pp. 11-18 y 25-34.
19. En la cosmovisión indígena el concepto de lo sagrado está vinculado con la realidad cotidiana y comunitaria. Consulte mi tesis de licenciatura, *Teología y espiritualidad runa*, San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1994, pp.48-79. (inédito)
20. Un ejemplo es la publicación del Nuevo Testamento Quichua en 1954. J. Maust, *op.cit.*, p. 160.
21. Joyce Benston, *Dios runata cuyanmi.* Quichuacunapurapi Dios imallata rurashcamanta (Quito: Gospel Missionary Union, 1993), pp. 42-45, 66-69.
22. Véase el testimonio sobre el significado del protestantismo en la vida de un quichua. Héctor Laporta, "Protestantismo y cultura", en Tomás Gutiérrez (Compilador), *Protestantismo y cultura en América Latina.* Aporte y proyecciones. (Quito: CLAI-CEHILA, 1994), p. 29-30.
23. David Stoll, "Visión Mundial en el Ecuador", *América Latina se vuelve protestante?* Las políticas del crecimiento evangélico. (Traducido del Inglés) (Quito: Abya Yala, 1990), pp. 319-362.
24. Weld, por ejemplo, en su estudio siempre usa "indios tribales" para referirse a los quichuas y otros grupos indígenas del país. W. Weld, *op.cit.*, pp. 76-87.
25. B. Muratorio, *op.cit.*, pp. 85-98
26. La FEINE abarca a iglesias de las nacionalidades Quichua, Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Huaorani, Cofán, Tsáchila, Chachi y Awa. Cosulte, Julián Guamán, "Proceso organizativo de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE)". Monografía, Quito, 1992, pp. 10-16. (inédito).
27. En cuanto al proyecto indígena compare, "Proyecto político de la CONAIE", Consejo de Gobierno, Quito 1994, "Memoria del Taller Nacional del Comité Nacional del Decenio de los Pueblos Indígenas", Cayambe 6 al 9 de mayo de 1996. Y sobre el desarrollo solidario consulte, Vladimir Serrano (Compilador), *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena.* (Quito: Abya Yala, 1993).
28. Sobre el sentido y significado de las Nacionalidades Indígenas G. Ramón propone acercamientos muy concordes con la propuesta indígena. Para su indagación remitimos a Galo Ramón Valarezo, *El regreso de los runas* (Quito: Comunidec, 1993), pp. 5-27.

Fe cristiana y sistemas religiosos ancestrales: urgencia de diálogo interreligioso

M. Ismael León Limache

Introducción

El presente artículo es parte de una reflexión actual que se viene dando sobre el tema "fe cristiana y diálogo con la religión aymara". Hablamos de religión aymara porque es la que más conocemos, en comparación con otras expresiones religiosas autóctonas. El Centro de Teología Popular (CTP), de la Paz, Bolivia, ha venido promoviendo una discusión al respecto a través de encuentros ecuménicos. Con este ensayo nos proponemos levantar nuevas inquietudes para seguir fortaleciendo el diálogo y la convivencia entre cristianismo protestante y la religión ancestral".[1]

Ismael León es boliviano, graduaddo del programa de Licenciatura en Teología del SBL y cursa actualmente la Maestría en la misma área.

1. Tensión entre dos amores

La realidad nos muestra que es absurdo acentuar una tensión entre la experiencia religiosa de nuestros antepasados y la vivencia de los cristianos. Un gran sector de indígenas ha logrado integrar ambas expresiones en sus vidas, no sin reconocer lo difícil que es vivir entre dos amores. Eleazar López ha descrito esto así:

> *El asunto nos conmociona, porque nosotros estamos divididos interiormente por un doble amor que no nos deja vivir tranquilos: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de vida, pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de salvación. Dos amores que han convivido en nosotros y que han convertido nuestros corazones y nuestras conciencias en campos de batalla. Donde el último con mejores armas, bombardea constantemente al primero. Nosotros somos hijos de pueblos que para sobrevivir han tenido que cavar fosas profundas donde guardan sus tesoros y han tenido que usar máscaras que esconden su identidad. Somos hijos también de Iglesias cuya práctica misionera ha sido, con bastante frecuencia, sumamente intolerante frente a las creencias de nuestros pueblos, tildándolas de diabólicas, bestiales y simplemente primitivas. Esta es la tragedia existencial de los Indios cristianizados; tragedia que nos empuja constantemente a la tentación de superar el problema con una polarización extrema: o estamos con la Iglesia o estamos con nuestro pueblo.*[2]

El doble amor de los originarios, del cual habla Eleazar López se manifiesta en la tensión entre el mundo mítico-simbólico, por un lado, y el mundo racional-cognoscitivo, por otro lado; una tensión entre sujeto colectivo (la comunidad) y el sujeto personal (el individuo); entre la religión autóctona y la religión foránea. De esta dialéctica, sin embargo, surge el desafío de reconciliación, porque ambas religiones tienen al Dios de la vida como factor común que las acerca. Por eso es que las bases del diálogo teológico ya están echadas:

...no hay contradicción insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. Los anhelos más profundos de nuestra gente son también los anhelos más profundos de Cristo. Las diferencias son superficiales, de forma, no de contenido. Más aún, muchos de estos contenidos están mejor conservados en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres...[3]

Lo que López nos da a entender es que los anhelos de convivencia fraternal entre los pueblos originarios, caracterizados por la práctica de la justicia y solidaridad, están también presentes en el cristianismo, en cuyo centro está el amor de Dios, que envió a Cristo al mundo a morir en la cruz por ellos. De ahí que las diferencias de forma (sistemas religiosos) no alteran el contenido esencial (calidades de vida). Lo que se tiene que evitar es la hegemonización de diálogo por cualquiera de las corrientes.

2. Amarás a tu prójimo como a tí mismo

El protestantismo tradicional ha dirigido esta exhortación bíblica principalmente a los que componen la iglesia local. Es decir que, el amor consiste en sentirse parte del cuerpo de Cristo junto a los demás "salvados"[4] que son los prójimos a quienes hay que amar. El ser prójimo se define como consecuencia de su conversión personal a Cristo. Esto sociológicamente contribuye a la formación de una institución en la que los miembros en plena comunión son los que forman el círculo de los que se sienten prójimos unos de los otros. Esto puede limitar los resultados de un encuentro interreligioso. Con miras a un diálogo fraterno, y a la luz de la exhortación bíblica, el protestantismo evangélico debe amar a su prójimo -que no es única y exclusivamente el "otro como yo", sino el "otro distinto a mi" a través del reconocimiento y el respeto a las diferencias.

3. Reconociendo las diferencias

Es importante tomar en cuenta que ambas expresiones de fe, la aymara y la protestante son diferentes. No se puede entablar un diálogo que pase por alto las diferencias. El principio de que todos somos iguales ante Dios no debe negar el mundo objetivo con sus diferencias concretas de clase, de color y de religión. Lo importante es acercarse al diálogo en una actitud transparente sin el peso de los prejuicios. Se reconoce entonces que existen grandes diferencias no sólo en el sistema religioso, sino en los modos de pensar, de entender y de ver la vida misma. Por eso, el camino a recorrer es "largo y doloroso, pero purificante".[5]

Tendremos que reconocer que no todo lo que buscamos está en nuestra propia tradición, porque la fuerza de la vida trasciende todas las fronteras. La vida es un don para toda la humanidad, y por eso no puede atarse a un solo lugar. Ella se expresa en la diversidad, y la Iglesia, promotora y defensora de la vida, ha de estar consciente de que los signos de la vida perviven no sólo en las páginas de la Biblia como promesa o en los espacios reconocidos por la Iglesia, sino en otras partes de la creación donde Dios decide actuar. A pesar del abuso que se ha hecho de la idea de la "unidad en la diversidad", no deja de tener su importancia en el diálogo interreligioso. En tal sentido son oportunas estas palabras del Dr. Conrad Raiser:

> *El testimonio de Jesucristo sólo se convierte en buena nueva cuando es proclamado concretamente, cuando entra siempre de nuevo en la historia humana, en la cultura y en todas situaciones de la vida. Sólo así prueba ser un verdadero poder de vida y una protesta liberadora contra la autodestrucción de la historia humana. La diversidad de credos, teologías y estructuras eclesiales en los tiempos del Nuevo Testamento y de la iglesia primitiva no significaron una negación de la unidad en Cristo. Esta misma diversidad es la que se espera hoy día, dondequiera que el Evangelio es proclamado y expresado.*[6]

Desde una perspectiva evangélica, según Raiser, el mensaje de unidad expresado en la buena nueva de salvación en Cristo cobra sentido cuando éste entra en relación con la historia, las culturas y las situaciones existenciales de los seres humanos. La diversidad es condición necesaria para que el evangelio se encarne en la vida concreta de las personas. La diversidad expresa su riqueza porque contribuye a abrir los depósitos milenarios, y permite la manifestación de los manantiales y fuentes de sabiduría ancestral cultivados a lo largo de mucho tiempo. El protestantismo no puede negar esa gran riqueza cultural de otras tradiciones religiosas. Ante esta realidad el protestantismo es desafiado a cuestionarse la pretensión que a veces se asume de creerse poseedor único de la verdad o de considerarse fuente exclusivas de la verdad. En esto las palabras de Michael Kinnamon nos ayudan:

> *Una iglesia que realmente desea encontrar unidad con otras iglesias debe ser amante y seguidora de la verdad, completamente devota a la verdad, debe ser una iglesia que reconoce con toda humildad que ella no es la manifestación de toda la verdad, que no ha cumplido toda la verdad, una iglesia que sabe que debe dejarse conducir nuevamente por el espíritu de la verdad hacia toda la verdad.*[7]

Aunque esta cita tiene que ver más con el reconocimiento de otras iglesias, como espacios en donde también se manifiesta la verdad, no deja de tener sentido para nuestro propósito de diálogo con la religión ancestral, ya que ella es también una expresión que afirma su identidad a partir de una opción por la vida.

El interés protestante en el diálogo con religiones originarias se mostrará en las repuestas que pueda dar a preguntas como estas: ¿Hay disposición de reconocer la expresión religiosa que poseen los pueblos autóctonos? ¿Se reconoce que el Espíritu del creador ha estado y aún está presente en la religión originaria? ¿ Se puede aceptar que el pueblo indígena tenga sus propias ideas, opiniones y objetivos para el desarrollo de sus creyentes? ¿ Se puede aceptar que los valores del evangelio cobran también vigencia en el seno de la religión ancestral? ¿Pueden los misioneros evangélicos

sentirse obreros del Señor y no instrumentos de dominación y destrucción de la cultura autóctona?

4. Respetando las diferencias

El respeto es un paso concreto para amar al prójimo como a uno mismo, por eso tiene que ser verdadero, radical y constructivo. No consiste sólo en reconocer otra expresión de fe como hecho dado, sino en desear experimentar la verdad de otra forma. Para esto es imperativo un encuentro sincero en el cual haya una predisposición total para vivir nuevas experiencias, nuevos descubrimientos y nuevos retos. La percepción de Raimon Panikkar sobre el diálogo interreligioso nos da pistas al respecto:

> *El encuentro desencadena una doble reacción: cada uno suscita en el otro una nueva toma de conciencia de sí mismo y viceversa. Dicho de otro modo, además del diálogo dialéctico está el diálogo dialogal. Este último implica el descubrimiento del otro como ser que habla y actúa en nombre propio; es decir, de otro que es fuente propia de intelección y que crea un campo propio de inteligibilidad. Se descubre al otro como a un tú y no solo como a un no -yo. Uno se da cuenta de que el otro es un sujeto y no únicamente un objeto.*[8]

El diálogo dialogal es un instrumento creativo para afirmar el don de la vida en medio de circunstancias adversas y para descubrir al "otro" como sujeto con potenciales de vida. La fe cristiana liberadora valora entonces el aprendizaje de otras expresiones religiosas:

> *La fe no es apenas una opción antropológica orientada a la satisfacción de ciertas necesidades; es asimismo (sobretodo en una perspectiva protestante) confianza y acogida, respuesta. La fe cristiana es una apertura que permite acoger otra dimensión, la cual hace entrar al creyente en crisis y le abre a una radicalidad distinta. El aprender a aprender está*

hecho de esta acogida-respuesta, de esa continuidad-discontinuidad.[9]

La fe cristiana está abierta a la búsqueda de la verdad, y en ese proceso respeta, comparte y dialoga con el otro sistema religioso. Esto puede que le produzca crisis porque descubrirá un mundo nuevo en el cual están también presentes las huellas del Señor de la historia. Esta crisis, sin embargo, no será para desfallecer o para perder la fe, sino más bien para afirmar con más fuerza su vigencia y radicalidad los tiempos de hoy. El diálogo interreligioso hará que las iglesias protestantes se percaten del factor divisionista que representa la descalificación de los valores de las culturas originarias. Reflexiones profundas como la siguiente surgen de ese contexto:

Somos fruto de un pasado. Nos cuesta identificarnos porque tenemos una formación occidental. A veces yo me siento como que me han quitado mi madre nativa y me han impuesto una madrastra. Tengo una madre que no es mi propia madre. Esa madre impuesta nunca será como una madre propia, llena de afecto profundo; la madrastra siempre será ajena, porque no tiene la misma vivencia. se me sacó de mi cosmovisión, de lo aymara.

Existen dos vidas en nuestro medio: una vida aymara que queremos vivir y otra vida estilo occidental que se nos impone desde la tierra de los esquimales hasta la Tierra del Fuego. Las religiones hablan de amor, misericordia, ayuda mutua. Todas ellas lo dicen. Algunas iglesias, sí, cumplen con lo que predican. Pero otras iglesias se contradicen y, sobre todo en sus hechos, traen odio. Incluso dicen: "¿Para qué luchar?, ¿para qué gritar?, ¿para qué trabajar la tierra, si en el cielo tenemos preparada la tierra eterna donde siempre estaremos alegres?" Esto dicen.[10]

El pueblo aymara vive actualmente, como lo decía Eleazar López, entre dos amores: la cultura y la iglesia. Muchos aymaras se sienten divididos no porque ellos lo hayan querido, sino porque éste es un

fenómeno que data desde tiempos de la conquista. Uno de los participantes en un taller de reflexión aymara lo expresó así:

> *El mundo aymara está dividido no porque los aymaras lo hayan dividido. Históricamente viene del hombre blanco. Los cambios que hemos heredado dentro del sistema también vienen de los gobiernos que han fragmentado la territorialidad, el sistema de posesión y producción de la tierra. Los que han fundado Bolivia y Perú son los que nos han dividido; no nosotros. También ellos son los que han traído división en la Iglesia con el nombre de católicos, metodistas y adventistas, etc. Ahora es triste ver cómo en los últimos años van desapareciendo nuestras tradiciones y costumbres, porque la sociedad que nos envuelve, traída del exterior, las va ahogando. La gente aymara nos quedamos confusos. Incluso nosotros mismos a veces despreciamos nuestros propios valores culturales.*[11]

En tales circunstancias, el respeto constructivo, por parte de la iglesia evangélica, tiene la gran tarea de vendar heridas y de hacer que no se repitan los absolutismos religiosos que tanto la han separado de las tradiciones indígenas y autóctonas.

5. Derecho de celebrar a Dios

Por más de 500 años, el pueblo aymara, al igual que las demás naciones originarias de América Latina, no han podido celebrar abiertamente la presencia de Dios en su modo ancestral. Como consecuencia de eso se han visto obligados a practicar y a desarrollar su sistema religiosos de manera reservada. Algunos incluso hablan de una celebración en la clandestinidad, a pesar de que están en su propio territorio.

El pueblo aymara ha sido capaz de integrar muchos de los elementos cristianos en su propio ritual, no sólo como un medio de sobrevivencia, sino como un instrumento de re-interpretación y

apropiación de ellos. Por ejemplo, el Cristo de la conquista que legitimó las campañas de extirpación de idolatrías, hoy está presente en otro sentido en la vida diaria del pueblo. Por eso los pueblos originarios continúan hoy rechazando los términos de paganos y herejes que se les han dado sólo por celebrar a Dios a partir de sus propios cánones ancestrales. Documentos religiosos han sido muy explícitos en este respecto:

> *Al interior de la Iglesia, los Indígenas rechazamos que se nos siga considerando como paganos e idólatras, a quienes hay que conquistar para la fe. No somos enemigos de la Iglesia ni contrarios a la fe cristiana. Nosotros creemos en Dios, en el único Dios verdadero que existe. Aquél a quien nuestros pueblos, en milenios de historia, fueron descubriendo. El es Padre y Madre de todos los pueblos, y por lo que hemos visto y oído, es también el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Por eso para ser cristianos y para ejercer algún ministerio en la Iglesia no deben obligarnos a renunciar a la experiencia religiosa de nuestros pueblos porque con una presión así lo que se logra es quitarnos toda posibilidad de autoafirmación personal, hacernos esquizofrénicos u obligarnos a usar máscaras, que encubren nuestra verdadera identidad. Esto lo hemos denunciado religiosas, sacerdotes y pastores indígenas católicos y protestantes. Hay que poner en práctica ya lo que a nivel de documentos se sostiene en las iglesias: que la conversión a la fe cristiana no significa una destrucción de la identidad cultural y religiosa del evangelizado sino una plenificación de la misma con el Evangelio (Cfr. Juan Pablo II,* Redemptor Hominis, *12).*[12]

6. Derecho a desarrollar su proyecto histórico

El pueblo aymara, así como todos los pueblos de la tierra tienen su proyecto histórico de vida, el cual hasta el momento no ha podido desarrollar por las condiciones adversas en las que se mueve. Ellos reclaman espacios de participación social y eclesial, porque están consciente del rol protagónico que puede jugar. La sociedad y la iglesia, los han tratado hasta ahora con esquemas paternalistas que minimizan todo su potencial transformador. Pero, en su afán de lucha, los indígenas son críticos a todo esto:

> *Los pueblos indígenas, aunque empobrecidos y desvalidos por causa de la opresión que pesa por siglos sobre nuestros hombros, no deseamos ser tratados con paternalismos degradantes que nos reducen a la categoría de niños incapaces de valerse por sí mismos. Somos adultos y como tales exigimos ser tratados en la sociedad y en las iglesias. En consecuencia, requerimos de nuestros pastores que nos tomen en cuenta en las decisiones eclesiales que afectan a nuestra vida de fe; que nos consideren verdaderos interlocutores eclesiales. Quitemos de una vez por todas en las iglesias la ignominia de seguir considerando, en los hechos, a los pueblos indígenas como seres incapaces de la fe y de la conducción de nuestra vida cristiana. No es justo que en la relación eclesiástica con los indígenas prevalezca el prejuicio de considerarnos, por principio, como creyentes de segunda categoría, sospechosos de herejía, apostasía o cisma, por el simple hecho de defender nuestro derecho de ser diferentes en la cultura y en la expresión de nuestra fe.*[13]

La iglesia evangélica está desafiada a crear espacios para el desarrollo del proyecto de vida de los pueblos originarios. Ellos no tienen el deseo de subvertir el orden injusto para pasar de dominados a dominadores, lo más que anhelan es moverse dentro de sus ejes vitales de armonía y equilibrio, buscando siempre lo

mejor para la comunidad. Su exhortación a la Iglesia es entonces justificada:

> *Curemos ya las heridas del pasado. Los pueblos indígenas no queremos cargar por siempre en nuestro espíritu el dolor de los crímenes cometidos contra nuestros antepasados. Es urgente hoy una reconciliación social y eclesial, que nos hermane profundamente en el compromiso de construir un futuro, donde erradiquemos definitivamente las causas estructurales que dieron origen a los crímenes del pasado y garanticemos a todos, pero especialmente a los pobres, la certeza de que tales situaciones no se repetirán.*[14]

Conclusión

Esperamos que estas inquietudes y reflexiones puedan contribuir al dialogo entre la religión ancestral y el cristianismo protestante. Seguimos afirmando que la única manera de dar sentido de nuestra fe evangélica es por medio de la opción del encuentro fraternal con el prójimo que es el otro distinto a nosotros. Las circunstancias del contexto político, económico y social de nuestro continente demandan de nosotros una respuesta de fe, una vocación de servicio y de compromiso histórico con nuestros pueblos, los cuales se debaten entre la vida y la muerte. Más que seguir dividiéndonos por creer que solo un lado tiene la verdad, lo que se necesita es una integración desde nuestras diversidades, mancomunando esfuerzos, en procura de consolidar el don de la vida aquí y ahora.

Notas

1. Religión ancestral o religión originaria, es parte del patrimonio cultural de los pueblos originarios. Con ello se resume la visión de mundo, el imaginario religioso, los rituales, los mitos, las leyendas y la sabiduría ancestral.
2. Eleazar Lopez. "¿Qué es la Teología India?" en *Memoria del II Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología* (Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1992), p. 89. El autor de esta cita es Sacerdote Zapoteca del Istmo de Tehuantepec y trabaja en el CENAMI de México.
3. Idem.
4. En la convicción protestante los "salvados" son los creyentes que han reconocido en Jesucristo a su salvador, y que como testimonio público de su conversión pasan por las aguas del bautismo.
5. Raimon Panikkar. "Religión (Diálogo intrareligioso)" en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo.* Editores: Casiano Floristán y Juan José Tamayo. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 1145
6. Konrad Raiser. *Ecumenism in Transition* (Geneva-Switzerland: World Council of Churches Publications, 1991), p. 75. En esta cita la traducción del inglés al español es nuestra.
7. Michael Kinnamon. *Truth and Community* (Geneva-Switzerland: World Council of Churches Publications, 1988), p.8 En esta cita la traducción del inglés al español es nuestra.
8. Raimon Panikkar, *op. cit.*, p. 1145
9. Matías Preiswerk, *Educación Popular*, San José: DEI, 1994, p.306.
CHEQUEAR ESTO EN ORIGINAL
10. Xavier Albó y Calixto Quispe, (recopiladores) "Historia de Opresión: Testimonio y reflexión aymara", *Fe y Pueblo* (La Paz-Bolivia: Revista ecuménica de reflexión, Año IV, número 18, diciembre 1987), pp. 6 y 8
11. Xavier Albó y Calixto Quispe, *op. cit.*, p.8
12. *Memoria del II Encuentro ecuménico de cultura andina y teología. Aportes de los Indígenas a las Iglesias* (Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1992), p.64. El subrayado es nuestro.
13. *Ibid.*, p. 71
14. *Idem.*

Análisis de la relación Iglesia-Estado en Guatemala
(La cuestión jurídica protestante)

Hermenegildo Méndez García

Introducción

La vida de Guatemala se ha regido por constituciones escritas (sistema latino). En su lapso colonial, pre-independiente estuvo bajo los reyes de España, inclusive bajo Napoleón, específicamente bajo su hermano José Bonaparte. De esa época destacan fuentes como las leyes de indias, cédulas reales, la Constitución de Vallona (1808) y la promulgada por las Cortes de Cádiz (1812). Por lo que, para tener una perspectiva de su posición como Estado en relación con la Iglesia y su incidencia jurídica en la cuestión protestante, es necesario un vistazo analítico a tales fuentes constitucionales tanto del período colonial como del independiente, hasta nuestros días.

Hermenegildo Méndez es abogado y destacado laico de la Iglesia Nacional Presbiteriana de Guatemala.

Este estudio revelará una unión sólida entre el Estado y la Iglesia Católica Romana, tanto en la etapa pre-independiente como en la época independiente conservadora, hasta la llegada del liberalismo al poder en 1871. Después se percibe una progresiva separación y apertura a otras corrientes hasta 1944; se ve persistencia de tal separación en el lapso revolucionario; y una tendencia proteccionista a la Iglesia Católica Romana en la última etapa hasta hoy, pero manteniéndose la separación formal y la paridad de condiciones para todos los cultos. La alternativa protestante, ha tenido franqueada la puerta en las dos últimas fases (puntos 2 y 3).

El análisis parecerá tedioso por las abundantes citas legales que se hacen imprescindibles por fidelidad a la fuente. Pero tratándose de fuente legal, hay mayor consistencia en cuanto a las diferentes posturas que el Estado ha asumido en el curso de su historia.

1. La puerta cerrada

1.1 Epoca colonial, pre-independiente

Cuando el español llega a América, entra con la espada en una mano y la cruz en la otra. El jurisconsulto castellano Palacios Rubios provee la institución jurídica del Requerimiento. Usando este instrumento jurídico el conquistador exhorta a los indios a convertirse a la fe católica. "Si no lo hiciereis, o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certifícoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré el yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad y tomaré vuestras mujeres y hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere....[1] Original manera de hacer misión. Esta mezcla del elemento político, religioso y económico ilustra de por sí la íntima relación estado-iglesia, que ya se daba en la Península, cuando el conquistador irrumpe por

estas tierras. Díaz del Castillo lo pone en forma lapidaria al escribir que han llegado a América "para servir a Dios y a Su Majestad y también para hacer riquezas".

Lo que fue la Capitanía General o Reino de Guatemala (desde Chiapas hasta Costa Rica) estuvo bajo el dominio de los reyes españoles con sus leyes de indias y cédulas reales. Pero también fue regida por la Constitución de Vallona (julio de 1808) y por la emitida por las Cortes de Cádiz (marzo de 1812). La primera fue promulgada por José Bonaparte (hermano de Napoleón) a quien los españoles apodaron "Pepe Botella". En su primer artículo establece que "La Religión **católica,** apostólica, **romana,** en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey **y no permitirá ninguna otra".** El rey, al subir al trono prestará juramento "sobre los Evangelios bajo la fórmula de "Juro sobre los Santos Evangelios **respetar y hacer respetar nuestra santa religión...**" (artículos 5 y 6).[2] Las Cortes de Cádiz (donde Guatemala estuvo representada por Antonio Larrazábal) promulgan la suya "En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad" (preámbulo) prescribiendo que "**La religión** de la Nación Española (en cuyos dominios "no se pone el sol") **es y será perpetuamente la católica,** apostólica, **romana, única verdadera...**y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra" (artículo 12). Además, que "la persona del Rey es sagrada" (artículo 168).[3]

1.2 Epoca independiente, conservadora

Declarada la independencia política por los pueblos centroamericanos, aunque con influencias de la Revolución Francesa y las ideas liberales, el bando pro-eclesiástico, conservador, prevalece. El acta que la declara, en su punto 10 establece "Que la religión católica que hemos profesado en los siglos anteriores y profesaremos en los siglos sucesivos, se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala, respetando a los ministros eclesiásticos, seculares y regulares, y protegiéndoles en sus per-

sonas y propiedades".[4] Las bases constitucionales de 1823, establecen para los Estados Federados del Centro de América como "Su religión: la católica, apostólica, romana, **con exclusión del ejercicio público de cualquiera otra"** (artículos 4 y 5).[5] Y la Constitución para toda el área, del 22 de noviembre de 1824, que fue promulgada "en el nombre del Ser Supremo, autor de las sociedades y legislador del Universo", repite lo mismo, en su artículo 11.[6]

Dentro del mismo esquema federativo se da la primera Constitución del Estado de Guatemala (octubre 1825). Esta corre parejas con la Constitución federal. **"La religión del Estado es, la católica, apostólica, romana, con exclusión del ejercicio público de cualquiera otra"** (Artículo 45).[7]

Una variante se produce al decretarse las reformas a la Constitución Federal de Centro América en 1835. El artículo 11 que establecía como la religión del Estado a la católica romana, con exclusión de cualquiera otra, cambia: "Los habitantes de la república pueden adorar a Dios según su conciencia. El gobierno general les protege en la libertad del culto religioso. Mas los Estados cuidarán de la actual religión en sus pueblos y mantendrán todo culto en armonía con las leyes".[8] De 1831 a 1838 se da en el Estado de Guatemala el gobierno del Dr. Mariano Gálvez que se sale de la serie de gobernantes católico-conservadores. En el artículo 128 de las reformas mentadas arriba se afirma que el poder ejecutivo "concederá o negará el pase a las bulas y breves pontificios cuando traten de asuntos particulares..."[9]

La situación vuelve a su estado anterior con la Ley de Garantías de diciembre de 1829 (decreto 65), que en el artículo 11, encarga al poder ejecutivo **"la protección del culto de la religión católica, que es la del Estado, la de sus establecimientos y ministros,** "dará el pase a las bulas y rescriptos pontificios, que hayan de tener efecto en el Estado y **tendrá conocimiento** de los nombramientos de párrocos en propiedad, que hará el ordinario eclesiástico, a quien cuando haya motivos fundados contra alguno por faltas en el desempeño de sus deberes, se pasarán los

documentos que lo acrediten, para que provea lo que haya lugar" (artículo 13).[10] La declaración de los derechos del Estado y sus habitantes, decreto 76 de la Asamblea Constituyente (diciembre de 1839) prescribe que "**la religión católica apostólica romana, es la del Estado; será protegida por las leyes,** y respetados sus establecimientos y sus ministros" (artículo 3o.). No serán molestados los que sean de otra creencia.[11]

La hegemonía romano católica no sólo se recupera sino se solidifica a partir del Acta Constitutiva de la República de Guatemala, decretada por la Asamblea Constituyente en octubre de 1851. Estará ya en el poder el ex-guerrillero, general Carrera y Turcios. La cuestión de la intimidad estado-iglesia no se disimula. "El Presidente de la República al tomar posesión, prestará en manos del M.R. **Arzobispo Metropolitano,** quien para este acto **presidirá la Cámara,** el juramento siguiente: Prometéis, conservar la integridad e independencia de la República?... Prometéis, mantener con todo vuestro poder las leyes de Dios y hacer que la religión católica se conserve pura e inalterable y proteger a sus ministros?" (artículo 16).[12] Hay una reforma de 1855, de la propia Ley Constitutiva decretada por el propio Carrera. El decreto lo identifica como Capitán General del Ejército, caballero gran cruz de la orden pontificia de San Gregorio Magno en la clase militar, gran cruz de la de Guadalupe de México, comendador de la de Leopoldo de Bélgica, Presidente de la República y tres etcéteras. La primera reforma califica la autoridad del Presidente (o se autocalifica) de vitalicia; la segunda la confiere poderes omnímodos en los tres ramos del Estado.[13] El artículo 5o. del Acta Constitutiva estipula que el Presidente lo elegirá una Asamblea General compuesta de la Cámara de Representantes, del M.R. Arzobispo Metropolitano, de la Corte de Justicia y del Consejo de Estado, y que podrá ser reelecto.[14] Carrera se mantuvo 30 años en el poder.

1.3 El Concordato

Una luna de miel tan prolongada entre el Estado de Guatemala y la iglesia romano-católica tenía que agenciarse un mejor cerrojo. Así, el 7 de octubre de 1852 se concluye en Roma la convención suscrita por don Jacobo Antoneli, cardenal, Secretario de Estado del Sumo Pontífice, representando a Pío IX (al estado vaticano) y por don Fernando Lorenzana, marqués de Belmonte y plenipotenciario nombrado, representando a Carrera (la República de Guatemala). Se da en latín y castellano. Hay bastantes concesiones para la Iglesia entre los que destacan los siguientes: que **la religión católica, apostólica, romana continuará siendo la religión de la República de Guatemala** y se conservará siempre con todos los derechos y prerrogativas que **debe gozar,** según la ley de Dios y las disposiciones de los sagrados cánones (artículo 1); que la enseñanza en las universidades, escuelas, públicas y privadas, será conforme a la doctrina de la religión católica (artículo 2); el derecho de censura sobre libros y escritos en relación al dogma, a la disciplina de la iglesia y a la moral pública (artículo 3); el gobierno se obliga, además de las leyes que ya ha dado, a dar sus medios de autoridad para sostener las disposiciones que ellos tomaren para proteger la religión y evitar todo lo que pudiera serles contrario; el gobierno guatemalteco **se compromete a conservar el pago del diezmo y a obligar autoritativamente a él;** esta contribución será sin la menor reserva; y como (a la sazón) no es una renta suficiente, el **gobierno suministrará de los fondos del Tesoro Nacional una asignación anual que mantendrá aún después de haberse mejorado los productos del diezmo;** esto se considera como un **"verdadero crédito de la iglesia contra el Estado",** hasta por el monto de cuatro mil pesos (artículo 5); los párrocos continuarán percibiendo las preseas y emolumentos de estola, hasta que el gobierno "les asigne segura independencia" (artículo 6o.). Al Presidente se le concede El Patronato", privilegio que le autoriza a presentar para cualesquiera vacantes de iglesias arzobispales o episcopales, a eclesiásticos dignos e idóneos, a los que el pontífice dará la institución canónica; por cuestiones penales o civiles los eclesiásticos pueden ser llevados a los tribunales seculares, las causas mayores se reservan a la Santa Sede, según el Concilio de Trento; se conservarán los monasterios regulares

de ambos sexos y no se impedirá el establecimiento de otros (artículo 21). **El gobierno suministrará los medios adecuados para la propagación de la fe y para la conversión de los infieles,** dentro del territorio; favorecerá el establecimiento y progreso de las misiones. En todas las iglesias se orará al final del culto así: *domine salvam fac republicam, domine salvum fac praesidem ejus*; se conceden al ejército privilegios castrenses.[15]

2. El período liberal y la oportunidad protestante

2.1 Cambio de la situación

El 30 de junio de 1871 triunfa el movimiento llamado de la Reforma Liberal por sus mismos actores. A la sólida posición de la Iglesia Católica Romano este nuevo régimen va a oponer el laicismo: el Estado laico. Surge la enseñanza primaria obligatoria, laica y gratuita; se crea el Registro Civil, el matrimonio civil, se secularizan los cementerios; se hablará de la libre asociación, de la libertad de emisión del pensamiento sin previa censura, etc. Sin embargo, estos avances fueron progresivos. Con este movimiento se da la expulsión del país de las órdenes monásticas. Justo Rufino Barrios realiza esta expulsión y la de los jesuitas.

2.2 Libertad de cultos - libertad de conciencia

El 15 de marzo de 1873, el Jefe del Gobierno (Justo Rufino Barrios), emite el decreto 93. Considera que "una de las libertades más preciosas del hombre es la de adorar a Dios de la manera que a cada uno le dicte su conciencia; que esta libertad es irrisoria si no se le acompaña del derecho de tributar homenaje al Creador, según la creencia de cada uno, que tal derecho ha sido conquistado con sangre y aceptado por todos los pueblos civilizados, que su restricción ha obstaculizado en la República la inmigración de

extranjeros, al no garantizárseles el libre ejercicio de su religión (motivación económica), que tal determinación no ataca a la religión católica, apostólica, romana sino que la favorece, puesto que tal libertad de cultos la tienen las naciones más católicas de la tierra, que su práctica será más pura en competencia con otros cultos, en el ejercicio de las facultades de que me "hallo" investido (personalísimo), decreta: que es inviolable en la República de Guatemala la libertad de conciencia .(artículo 1o.), que es libre el ejercicio de todas las religiones y en consecuencia, los que las profesen podrán edificar templos y tener servicios del culto externo (artículo 2o.); y que el gobierno no concede a los cultos que no sean la religión católica, más protección que la de garantizar la libertad religiosa; quedando la religión católica, apostólica, romana, bajo el mismo pie que guarda ahora en virtud de las leyes vigentes y el Concordato celebrado con la Santa Sede.[16] Como se ve, tal concordato no fue denunciado (derogado) en esta ocasión pero sí lo fue posteriormente, por el mismo reformador.

2.3 La puerta abierta a la penetración protestante

Con los cambios dados con el movimiento de reforma liberal, aunque como una especie de estrategia política frente a la dominación romano-católica anterior, se abre la oportunidad para la presencia, sin temores, de otros cultos u otras formas de evangelización. La Constitución sancionada el 11 de diciembre de 1879 establece la plena separación de poderes, que la instrucción primaria es obligatoria; la sostenida por la nación es laica y gratuita (artículo 18), "Todos pueden libremente disponer de sus bienes, siempre que al hacerlo no contravengan la ley, "**las vinculaciones, sin embargo, quedan absolutamente prohibidas y toda institución a favor de manos muertas,** exceptuándose solamente las que se destinen a favor de establecimientos de beneficencia" (artículo 21).[17] La Iglesia era una de las más grandes terratenientes. "El ejercicio de todas las religiones, sin preeminencia alguna, queda garantizado en el interior de los templos; pero ese libre ejercicio no podrá extenderse hasta ejecutar actos subversivos o prácticas in-

compatibles con la paz y el orden público, ni da derecho para oponerse al cumplimiento de las obligaciones civiles y políticas (artículo 24), se garantiza el derecho de asociación y reunión pacífica. Pero "se prohíbe el establecimiento de congregaciones conventuales y de toda especie de institución o asociación monásticas" (artículo 26). Ya hay libertad de emisión del pensamiento por la palabra, por escrito y también por la prensa, sin previa censura (artículo 26).

El artículo 66 de esta Constitución que estableció el período presidencial en seis años, se convirtió en el blanco, casi único, de reformas posteriores.[18] La reforma de octubre de 1885, lo reduce a cuatro años.[19] La de noviembre de 1887, lo alarga a seis años.[20] La de agosto de 1897 fija la terminación del período de José María Reina Barrios el 15 de marzo de 1902.[21] (Fue asesinado antes de esa fecha); la reforma decretada en julio de 1903, alarga el período a seis años.[22] Y así, según la habilidad del gobernante (liberal) de turno. Eso permitirá la dictadura de 22 años de Manuel Estrada Cabrera. La reforma decretada en marzo de 1921 (artículo 4o.)[23] reitera la libre emisión del pensamiento por la palabra, por escrito y también por la prensa sin previa censura. Establece que no podrán ser diputados los ministros de los cultos y reduce a cuatro años el período presidencial.

Por simpatía o por interés político esa apertura liberal facilitó el asentamiento en el país de la primera iglesia protestante (Misión Presbiteriana). Eso explica por qué a la altura de septiembre de 1892, se hable de la adquisición a nombre de la misión del predio donde se erige el templo de la primera iglesia evangélica (Presbiteriana "Central") en Guatemala, más de tres décadas antes de la construcción del actual Palacio Nacional. Este templo flanqueó por el norte la plaza mayor, conjuntamente con la Catedral Metropolitana, por el este. (Cfr. "El Señor Presidente" de Miguel Angel Asturias). Hoy está incrustado en la manzana misma de la Casa Presidencial.

En septiembre de 1921, posterior al derrocamiento del dictador

Estrada Cabrera (1920) se da la Constitución de la República de Centroamérica, configurada por los estados de Honduras, El Salvador y Guatemala. Se volvió al ideal de la unión, aunque por breve tiempo. Se garantiza en ella la libertad de pensamiento y de conciencia (artículo 33), la enseñanza laica, que ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas. En años anteriores a 1871 los nacimientos y defunciones sólo se registraban en la iglesia católica. Se garantiza la libertad de reunión pacífica, de asociación, para objeto lícito ya sea religioso, moral, científico, etc. Pero **se prohíbe el establecimiento de congregaciones conventuales o asociaciones monásticas** (artículo 38). Hay libre disposición de los bienes pero **quedan prohibidas las vinculaciones** (artículo 42). El escudo de armas de la federación llevará, entre otras características, un triángulo equilátero, y en su base, en letras de oro, las palabras **"DIOS, UNION, LIBERTAD"** (artículo 180), y para ser electo jefe de estado, ministro, senador, etc., es necesario pertenecer al estado seglar (artículo 196).[24]

Una serie de reformas constitucionales se producen en diciembre de 1927,[25] julio de 1935,[26] septiembre de 1941,[27] reiterando la libertad de expresión, el derecho de asociación y reunión pacífica, la pertenencia al estado seglar para ser electo presidente, prohibición de congregaciones conventuales y asociaciones monásticas, y tocando el consabido artículo 66 en favor del mandatario de turno. Esto prohijó la dictadura de 14 años de Jorge Ubico cuya última reforma le fijaba su finalización de mandato en marzo de 1949.

2.4 Las vinculaciones y las manos muertas

La prohibición absoluta de las "vinculaciones" y de toda institución a favor de las llamadas "manos muertas", se habrá notado, viene apareciendo desde la Constitución (liberal) de 1879 y aún se reitera en la de 1956. Esto tiene sus raíces desde la Edad Media, cuando el dominio de la Iglesia era enorme; especialmente sobre el poder político. Controlaba todo. Tiene mucho que ver con los bienes y

con las capellanías. Había bienes muebles, incluyendo dinero, inmuebles, mostrencos, (sin dueño), bienes gananciales, herencias vacantes, donaciones en vida o *mortis causa* en favor de la Iglesia, confiscaciones a condenados a muerte por "herejes". Para atender el manejo de tales bienes que llegaban a "sus manos" por la Iglesia, se dio la institución de las capellanías. Se encarga a los capellanes tal manejo, su administración, su disposición. Tales funciones vinieron cambiando con el devenir del tiempo, al grado que los capellanes, cuya dedicatoria inicial fue para los bienes de las llamadas "manos muertas", hoy tienen una connotación distinta.

Barrios vio que los bienes de la Iglesia, que a esa altura era una de las más grandes terratenientes, no servían para nada, ni a la Iglesia. Se sabe, por ejemplo de una orden (La de San Felipe de Neri), compuesta por apenas cuatro personas, pero con un acaparamiento de bienes escandaloso.[29] Muchos de esos bienes expropiados tras la supresión y expulsión de órdenes y congregaciones monásticas pasaron a fortalecer una élite que sería la base de una economía basada en la exportación del café.

Por supuesto, hay que ser claros, que esas vinculaciones y donaciones en favor de la Iglesia eran producto de la relación del ministerio de la Iglesia con los donantes. Un ejemplo, el área donde se encuentra la actual terminal aérea, fue comprada a la Iglesia en tiempos del Arzobispo Rosell y Arellano.

3. De octubre de 1944 hasta hoy

3.1 El giro revolucionario

Los gobiernos del período anterior, aunque calificándose de liberales, habían producido dictaduras. No obstante, la separación estado-iglesia formalmente se mantuvo. Eso permitió el ascenso de las denominaciones protestantes, aunque ya no se dieron tal nombre. La revolución urbano-ladina de octubre de 1944 estableció

sus principios democráticos que orientarían la próxima constitución, que mantuvo la separación de poderes.[29]

El cuerpo constitucional fue emitido en marzo de 1945. Declara punible cualquier discriminación por motivo de sexo, raza, filiación, creencias religiosas o ideas políticas (artículo 21); a nadie se le puede impedir lo que no prohíbe la ley (artículo 23). Todos pueden disponer libremente de sus bienes. Sin embargo, "las vinculaciones quedan absolutamente prohibidas, **así como toda institución a favor de manos muertas...**" (artículo 28). Se autoriza el fideicomiso pero no se extiende a congregaciones religiosas o monásticas, ni a sacerdotes o ministros de cualquier culto o religión (artículo 28). **Es libre la profesión de todas las religiones,** así como el ejercicio de todos los ocultos, sin preeminencia alguna y en el interior de los templos. Tal derecho no se extiende a ejecutar actos subversivos incompatibles con la paz y el orden público, ni exime del cumplimiento de obligaciones civiles, sociales y políticas. Las sociedades y agrupaciones religiosas o sus miembros como tales y los ministros de los cultos no pueden intervenir en política...(artículo 29). Se prohíbe el establecimiento de congregaciones conventuales y de toda especie de instituciones o asociaciones monásticas" (artículo 32). Los magistrados y jueces deben ser del estado seglar.

Pese a que ya no se trata de un Estado de tinte liberal, la actitud anticlerical se mantiene. Hay libertad de profesar todas las religiones pero hay alergia por las congregaciones monásticas y toda institución patrimonial en favor de "manos muertas".[30]

3.2 La intervención norteamericana

El período revolucionario fue interrumpido en 1954 con la invasión de Carlos Castillo Armas apoyado por USA. Fue una reacción ya no anti-liberal sino anti-comunista. Esto produce la constitución de febrero de 1956. En su preámbulo se enuncia que **se emite** "En nombre y representación del pueblo de Guatemala e **invocando la protección de Dios...**". Se dan todos los derechos típicos de las

constituciones anteriores. Otra vez "**las vinculaciones quedan absolutamente prohibidas,** así como toda institución a favor de entidades que no puedan disponer de sus bienes, **como las llamadas manos muertas**" (artículo 49). Se garantiza el ejercicio de todas las religiones. Estas pueden adquirir, poseer bienes y disponer de ellos, si los destinan a fines religiosos, asistencia social o educativos. Su personería (representación) se determinará por las reglas de su institución o bases constitutivas. Hay derecho a exteriorizar su religión o creencia individual o colectivamente, en público como en privado. Las asociaciones religiosas y ministros de cultos no pueden intervenir en política. Hay libertad de enseñanza y de criterio docente. Podrá darse enseñanza religiosa en locales oficiales. El Estado no la impartirá y la declara optativa. Para ser presidente, ministro o magistrado, hay que ser del estado seglar.[31]

Por lo menos formalmente pervive el principio de separación estado-iglesia y la aparente paridad de "todas las religiones". Aunque el contexto en que se da este movimiento tuvo todos los signos de una influencia de la Iglesia Católica, la norma constitucional no lo revela.

3.3 Las últimas dos constituciones

Tras el golpe de estado de 1963 se produce una nueva Constitución. Entra en vigencia en mayo de 1966. en su preámbulo comienza "**invocando la protección de Dios...**". Garantiza la libertad para el ejercicio de todas las religiones. Hay derecho a practicarlas tanto en público como en privado, por la enseñanza, el culto y la observancia, con las solas limitaciones que indica la constitución anterior, agregando "el respeto a los símbolos patrios". Prohíbe la intervención en "política partidista" (esto es más novedoso) a los ministros de los cultos.

Hay un giro muy claro en protección de la Iglesia Católica. "**Se**

reconocen como personas jurídicas la Iglesia Católica y la de los otros cultos, y podrán adquirir y poseer bienes y disponer de ellos siempre que los destinen a fines religiosos, de asistencia social o de educación. Sus bienes inmuebles **gozarán de exención de impuestos**, contribuciones y arbitrios. **El Estado extenderá a la Iglesia Católica títulos de propiedad** de los bienes inmuebles que actualmente y en forma pacífica posee para sus propios fines" (artículo 67). Pero persiste la tolerancia hacia los demás cultos.[32]

Y tras el golpe de 1993, se da la Constitución actualmente en vigencia, a partir del 14 de enero de 1986.

A diferencia de todas las constituciones anteriores esta última pone su énfasis en la persona humana. La protección de la persona y a la familia como deber del Estado va primero, seguido por los derechos individuales y luego los sociales. Todo lo relativo al Estado y al poder público que en las anteriores aparece de entrada pasa a la segunda parte.[33]

Protege la vida humana desde su concepción (artículo 3o.), el derecho a la libertad e igualdad (artículo 4o.), se reconoce el derecho de reunión pacífica. Las manifestaciones religiosas en el exterior de los templos son permitidas. Para su ejercicio bastará la previa notificación de los organizadores a la autoridad competente (artículo 33). Hay derecho de asociación, de la libre emisión del pensamiento por cualquier medio de difusión sin censura ni licencia previa (artículo 35)).

Establece la libertad del ejercicio de todas las religiones, tanto en público como en privado, por medio de la enseñanza, el culto, la observancia, sin más límites que el "orden público y el respeto debido a la dignidad de la jerarquía y a los fieles de otros credos" (artículo 36). Es decir, la tolerancia mutua.

El artículo 37 evidencia la notoria inclinación de la balanza en favor de la Iglesia Católica. "Reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las otras iglesias, cultos, entidades y asociaciones de carácter religioso obtendrán el reconocimiento de

su personalidad jurídica conforme las reglas de su institución y el Gobierno no podrá negarlo si no fuese por razones de orden público. Además, "El Estado extenderá a la Iglesia Católica, sin costo alguno, títulos de propiedad de los bienes inmuebles que actualmente y en forma pacífica posee para sus propios fines". Se establece (otra vez) la exención de impuestos, arbitrios y contribuciones para los bienes inmuebles de todas las entidades religiosas destinados al culto, a la educación y asistencia social.

La enseñanza religiosa es optativa en los establecimientos oficiales y podrá impartirse dentro de los horarios ordinarios, sin discriminación alguna. "El Estado contribuirá al sostenimiento de la enseñanza religiosa sin discriminación alguna" (artículo 73). Ya no aparece el imperativo de que para ser presidente, hay que ser del Estado seglar. Pero sí que no podrán serlo los ministros de cualquier religión o culto.

Conclusiones

a) En la época colonial pre-independiente hay una definida posición de un estado (Reino) católico romano. La alternativa protestante es oficialmente imposible.

b) De la declaratoria de independencia (1821) a 1871 se da una clara injerencia de la Iglesia Católica Romana sobre el Estado que se rige por gobiernos conservadores. La expresión más elocuente es el Concordato de 1852.

c) El período liberal (1871 a 1944), productor de dictaduras, por estrategia política abre la puerta a la alternativa protestante. Se da tolerancia religiosa y eso permite la entrada de "las otras iglesias", bajo protección legal-constitucional.

d) De las siete constituciones emitidas (sin contar las de Vallona y de Cádiz), las dos últimas mantienen la misma tolerancia, aunque con una sensible protección hacia la Iglesia Católica. El Estado

laico al menos formalmente se mantiene.

Notas:

1. Galeano, Eduardo, citado por. *Las venas abiertas de América Latina.* México: Siglo XXI, 1973. pp. 19 y 20.
2. *Digesto constitucional.* Revista del Colegio de Abogados de Guatemala. Guatemala: Serviprensa Centroamericana. 1978 p. 10 (Adelante sólo Digesto)
3. *Ibid.* pp. 22 y 23.
4. Pineda de Mont, Don Manuel. *Recopilación de las Leyes de Guatemala*, Guatemala: Imprenta La Paz. 1869. p. 13.
5. *Digesto.* Op. cit. p. 83.
6. *Ibid.* pp. 68 y 69.
7. *Ibid.* p. 92.
8. *Ibid.* p. 116.
9. *Ibid.* p. 127
10. *Ibid.* p. 126
11. *Ibid.* p. 149
12. *Ibid.* p. 158.
13. *Ibid.* p. 165.
14. *Ibid.* p. 155.
15. Pineda de Mont, don Manuel. *op. cit.* pp. 353 a 360.
16. *Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala.* apuntes para la Historia. Guatemala: 1982. pp. 19 y 20.
17. *Digesto.* op. cit. pp. 168 y 169.
18. *Ibid.* p. 174.
19. *Ibid.* p. 181.
20. *Ibid.* p. 186.
21. *Ibid.* p. 189.
22. *Ibid.* p. 191.
23. *Ibid.* pp. 195, 196 y 200.
24. *Ibid.* pp. 211, 212, 231.
25. *Ibid.* pp. 239, 245 y 246.
26. *Ibid.* pp. 255, 260 y 264.
27. *Ibid.* p. 267.
28. Galicia Díaz, Lic Julio. Entrevistado por el autor. Actual Director del Archivo General de Centroamérica.
29. *Digesto.* Op. cit. p. 293.
30. *Op. cit.* pp. 305, 306, 307.
31. *Ibid.* pp. 342, 349, 356, 363 y 368.
32. *Ibid.* pp. 383 y 393.
33. Constitución Política de la República de Guatemala.

Publicación de la Corte de Constitucionalidad. Guatemala: Ediciones Superiores, 1995. pp 5, 9, 15, 16, 17, 22, 54, 64 y 65.

Bibliografía

1. *Digesto Constitucional.* Revista del Colegio de Abogados de Guatemala. Guatemala: Serviprensa Centroamericana. 1978.

2. *Constitución Política de la República de Guatemala* (en vigencia). Publicación, con sus reformas de 1993, por la Corte de Constitucionalidad. Guatemala: Ediciones Superiores. 1995.

3. Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina.* México: Siglo XXi, 1973.

4. Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala. *Apuntes para la Historia.* Guatemala: 1982.

5. OTS Capdequi, J.M. *El Estado español en las Indias.* México: Fondo de Cultura Económica. 4a. edición, 1965.

6. Entrevista al Licenciado Julio Galicia Díaz, actual Director del Archivo General de Centroamérica.

Relación Estado-Iglesia y su apertura al protestantismo en Honduras

Raúl Zaldívar

Introducción

El mover de la Iglesia en estos veinte siglos ha sido trascendental para la humanidad, pues transformó profundamente la concepción pagana del ser humano frente a los principios negativos de la antigüedad. Afirmó la dignidad e igualdad de todos los seres humanos y la libertad de su consciencia frente a la organización política. Esta concepción quiérase o no influyó decididamente el pensamiento político.

La Iglesia protestante hace su aparición en Honduras el 30 de mayo de 1896 con la llegada de un misionero de la Iglesia Centroamericana. En el año de 1898 llega la Sala Evangélica a San Pedro Sula. En 1902 La Iglesia Amigos hace su primera

Raúl Zaldívar es hondureño, teólogo y doctor en Derecho Internacional. Actualmente es rector del Seminario Teológico de Honduras y Secretario Ejecutivo de la Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica (ALIET).

incursión en territorio nacional, pero se establece oficialmente en 1914 con los misioneros Heberto y Dorotea Cammack. En el año de 1921 llega a la Costa Norte la Misión de la Iglesia Evangélica y Reformada que por muchos años fue una de las organizaciones protestantes más importantes del país.

De esta manera quedaron establecidas dos iglesias en la región central y dos en el norte. Estas fueron las misiones que evangelizaron Honduras hasta que hicieron acto de presencia otros grupos a finales de los años 30.[1]

A mediados de los años 70, se inicia el movimiento carismático independiente, que rompe con los moldes tradicionales y crea toda una nueva mística de trabajo que las lleva a convertirse en megaiglesias con un poder impresionante en todos los niveles de la sociedad. Es en este momento cuando la Iglesia Protestante se vuelve beligerante y adquiere el respeto de los poderes seculares y se inicia una nueva relación Iglesia-Estado, diferente a la que tradicionalmente se había mantenido.

El presente trabajo esta dividido en dos partes fundamentales, es a saber, los antecedente históricos de las relaciones Iglesia-Estado, y el reto de la iglesia actual frente al Estado neoliberal.

1. Antecedentes históricos de las relaciones Iglesia-Estado

Este apartado se ha dividido para su estudio en 4 períodos: 1) pre-independencia, 2) post-independencia, 3) liberal y de consolidación del Estado y 4) moderno y contemporáneo.

1.1 Período antes de la independencia (1502-1821)

Las relaciones Iglesia-Estado tienen su génesis aún antes de la independencia, en la madre patria cuando ésta adopta el catolicismo como la religión oficial. La conquista de los pueblos indígenas del nuevo continente se efectuó en nombre de Dios,[2] una forma de legitimizar una masacre inmisericorde producto de la codicia y ambición de hombres inescrupulosos.[3] Una vez sometida la región se dio inicio a la colonización y fue necesario la creación de todo un aparato administrativo cuyo máximo órgano era el Supremo Consejo de Indias.[4] En el seno de esta institución surge lo que se llamó el Derecho Indiano, es decir, el conjunto de leyes que iba a regular la vida en las indias occidentales y por supuesto las relaciones Estado-Iglesia quedaron muy bien delineadas en tal legislación.[5]

1.2 El período post-independencia (1821-1976)

La independencia de la antiguas colonias arrastró mucho lastre de antaño; por ejemplo, las nuevas constituciones[6] reconocían en la Iglesia Católica la rectora de la educación, administradora de los cementerios, y objeto de pago de impuestos. Sin embargo surgió en esa época una polémica entre una nueva generación de políticos;[7] muy influidos por las nuevas corrientes europeas sobre la ilustración y democracia, a quienes se les llamó liberales, y los conservadores, quienes abogaban por el *status quo,* se opusieron tenazmente a las nuevas ideas y apoyaron incondicionalmente el dominio católico.

En este contexto surge la figura de don Francisco Morazán quien llega a ser Presidente de la República Federal de Centro América en el año de 1929. Uno de las primeras acciones como Presidente fue la abolición del Artículo 11 de la Constitución Federal que proclamaba como única religión permitida la católica, apostólica y romana y la dejaba bajo la tutela de la República.[8]

Por virtud de este decreto se establece que todos los habitantes de Centroamérica son libres para adorar a Dios según su conciencia y que el gobierno nacional los protege en el ejercicio de esa libertad.[9] A pesar de dicho avance, gobiernos conservadores llegaron al poder y dejaron sin efecto tal disposición constitucional. En el caso específico de Honduras, la polémica duró 55 años, en los cuales la Iglesia Católica pudo sobrevivir la investida liberal.

Sin lugar a dudas la influencia católica en Honduras marcó su historia para siempre, de ahí que la iglesia evangélica haya tenido que esperar 100 años antes de ver los primeros frutos de su esfuerzo en su reconocimiento por el Estado.

1.3 Período liberal y de consolidación del Estado (1876-1956)

En Honduras este período inicia con la llegada al poder de Marco Aurelio Soto y Ramón Rosa,[10] quienes retoman el pensamiento de Francisco Morazán y establecen reformas claves en la sociedad, tales como el registro civil, el matrimonio civil, la secularización de los cementerios, la abolición de los diezmos y primicias, expropiación de tierras e inmuebles a la Iglesia, la abolición del fuero eclesiástico y por supuesto la tolerancia religiosa.

Como es obvio, esto generó una reacción que dio lugar a una franca guerra entre el Estado liberal y la Iglesia Católica que por más de 300 años había actuado soberanamente en asuntos eminentemente temporales. El enfrentamiento fue sin cuartel, empero, al final los viejos odres se rompieron con el vino nuevo y una nueva época comenzó en Centroamérica.

A pesar que la Iglesia Católica es relegada a un segundo plano y que pierde la hegemonía sobre ciertos asuntos temporales, sigue ejerciendo una influencia moral y espiritual en el pueblo y los gobernantes. Recuérdese que en esta época no se conoce ninguna otra forma de religión y que no es sino hasta 1896 que la Iglesia

evangélica incursiona en territorio hondureño, empero como era obvio tal institución no podía ejercer ningún tipo de influencia ni competir con una organización eclesiástica consolidada. Los primeros 50 años del Siglo XX fue una época de formación de la Iglesia protestante en Honduras, por lo tanto su relación con el Estado fue intrascendente.

1.4 Período moderno y contemporáneo

A partir de 1957 con la entrada al poder del Dr. José Ramón Villeda Morales, el Estado hondureño tiene un vuelco sin precedentes en su historia. La nación experimenta profundos cambios sociales y económicos. Si bien es cierto la Iglesia Católica ejerce una influencia moral y espiritual y es tomada en cuenta en muchos aspectos de la vida nacional, también es cierto que la Iglesia Evangélica es reconocida legalmente, es decir, se le concede personería jurídica.

La doctrina liberal que contempla la libertad de cultos es puesta en práctica y crea un clima de confianza en la Iglesia evangélica a nivel nacional. Tanto la Constitución de la República como otro tipo de leyes dejaron bien claro su respeto por otros cultos diferentes al tradicional. Esta ha sido una practica observada en las Constituciones de 1957, 1965 y 1981. En esta última el artículo 77 señala lo siguiente:

> *Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones y cultos sin preeminencia alguna, siempre que no contravengan las leyes y el orden público. Los ministros de las diversas religiones, no podrán ejercer cargos públicos ni hacer en ninguna forma propaganda política, invocando motivos de religión o valiéndose, como medio para tal fin, de las creencias religiosas del pueblo.*[11]

Como consecuencia de esto se garantizan las libertades de asociación y de reunión siempre que no sean contrarias al orden público y a las buenas costumbres.

A finales de los años 70 se van formando las megaiglesias a tal grado que adquieren una notoriedad manifiesta ante la sociedad secular y la Iglesia protestante ya no pasa desapercibida ante el gobierno sino que es tomada en cuenta en la discusión de asuntos menores como el Código de Familia. También los candidatos a la presidencia de la República han sido oficialmente invitados por la Iglesia a exponer sus planes de gobiernos y se ha orado por ellos.[12] La Iglesia protestante es propietaria de un Canal de Televisión, más de 20 radioemisoras, un periódico mensual y miembros diseminados en las diferentes dependencias del gobierno, la banca y la empresa privada. Dicho en otras palabras, en el período actual existen las condiciones para que la Iglesia protestante adquiera mayor beligerancia en materia social, sin embargo, los esfuerzos efectuados en este sentido son aislados e improvisados, con buenas intenciones pero nada más.[13]

2. El reto de la Iglesia actual frente al Estado neoliberal

Actualmente la Iglesia intenta cumplir su misión profética en favor de la verdad y la justicia, aunque en el caso específico de la Iglesia evangélica, ésta necesite trabajar con mayor seriedad y compromiso sobre este tema y de esta manera orientar no solo a los creyentes sino también a los hombres que dirigen la política del Estado.

En este apartado se consideraran tres aspectos fundamentales: 1) la realidad social del Estado neoliberal, 2) la actitud que la Iglesia Evangélica debe tomar y 3) la responsabilidad social de la Iglesia.

2.1 Realidad del Estado Neoliberal

Con el fin de la guerra fría y la caída del bloque socialista, el mundo ha sufrido un estrepitoso cambio en menos de 10 años. La economía de mercado ha triunfado frente al sistema de economía

planificada. La iniciativa privada es la clave y los precios del mercado son determinados por la oferta y la demanda. El mundo se encuentra dividido en los países ricos y pobres, es decir, norte- sur, como algunos le han denominado. El grupo de los siete[14] son los mayores accionistas de los organismos financieros internacionales[15] y que en definitiva son los que dictan las pautas económicas internacionales a los países ubicados en el área sur, es decir los países en vías de desarrollo.

La política de estos organismos es la de procurar la liquidez económica de sus afiliados, para lo cual elaboran una "carta de intenciones" que viene a ser una ley impuesta desde afuera, que aunque no se quiera, tienen que aceptarse.[16] La política hasta ahora llevada a cabo es la de un ajuste estructural de la economía, que va acompañada de una serie de medidas que afectan frontalmente a los pobres del país. El Fondo Monetario Internacional[17] declara elegible a un Estado para ser sujeto de un empréstito únicamente cuando éste ha satisfecho sus caprichos, entre los que se destacan: liberalización de la economía, devaluación de la moneda, privatización de ciertas empresas públicas, reducir el aparato del Estado, subir el interés bancario, *inter alía*. Sin embargo, estas medidas en la mayoría de los casos no han funcionado, sino que han empobrecido a grados de miseria al pueblo a quien se le ha impuesto una carga allende a sus fuerzas. A esta política económica se le ha llamado neo-liberalismo.[18]

Todo lo anteriormente expuesto se encuentra agravado por el flagelo de la corrupción, que ha traído un empobrecimiento brutal a las grandes mayorías. Unos pocos políticos o influyentes empresarios, valiéndose de su poder han manipulado la ley, la moral y han delinquido en delitos de defraudación fiscal, soborno, subvaluación de mercaderías, tráficos de influencias, hurto descarado del erario público, etc. Esto conjugado con el neoliberalismo inmisericorde han hundido al país a las grandes mayorías en un profundo pozo cenagoso, violando la ley humana y sobre todo los preceptos divinos de solidaridad.

Ante una situación de tal naturaleza no podemos quedar callados,

es menester ejercer un ministerio profético de denuncia, pero sobre todas las cosas de orientación y si es posible ir aún más allá, es decir, crear agencias de cooperación que ayude a paliar la situación, centros de educación superior que formen a hombres y mujeres más consecuentes con las necesidades. La Iglesia Católica ha sido beligerante en este sentido.[19] La Iglesia Evangélica, por su parte, pareciera vivir en el cielo, en un silencio cómplice con el cosmos satánico, porque al predicarse a la gente sumisión irracional so pretexto de obediencia a Dios se entra en contubernio con las tinieblas.[20] No se está afirmado con esto que la violencia sea el camino que la Iglesia deba tomar, la vía está más bien en su papel protagónico en la sociedad a través de los medios de comunicación, de la participación del cristiano en las instituciones del Estado, la empresa privada y en la política.

2.2 Hacia una nueva actitud de la Iglesia Protestante

La Iglesia no puede ni debe quedarse callada ante esta triste realidad de nuestro país.[21] La Biblia nos muestra cómo los profetas de Dios tomaron una actitud de denuncia ante las injusticias del poder temporal.[22] Empero los tiempos han cambiado y el ministerio de denuncia debe efectuarse en el marco de un nuevo contexto. En Honduras ya existe una Confraternidad Evangélica integrada por las organizaciones eclesiásticas y para-eclesiásticas representativas de todo el país. Esta institución debe establecer una relación con el Estado, fundamentada, por ejemplo, en los siguientes términos:

a. Construir un plan operativo, que señale objetivos y metas alcanzables, que permita visualizar a la Iglesia un proyecto, de lo contrario seguiremos improvisando y accionando de forma aislada y desorganizada, obteniendo muy pocos resultados.

b. Formar un grupo de especialistas cristianos en las áreas como la económica, política o social *inter alía* para interpretar correctamente el acontecer nacional y para pronunciarse sobre una

base científica y responsable en nombre de la Iglesia a la sociedad cristiana en particular y al pueblo en general y de esta manera orientar a la opinión pública con credibilidad y respeto.

c. Crear un órgano informativo escrito que circule en todas las esferas de la sociedad y que incluya al gobierno, con el objeto de dar a conocer en esas esferas el pensamiento social de la Iglesia protestante desde una perspectiva eminentemente bíblica. Este trabajo deberá efectuarse en una forma científica, racionalmente estructurada y desde una perspectiva bíblica para que gane credibilidad y prestigio ante propios y extraños.

d. Establecer un canal de comunicación entre la Iglesia Evangélica y el gobierno del país para abordar temas que afectan a la sociedad. La Iglesia evangélica representa un número mayor al 20% de la población, de ahí que nos hayamos ganado el derecho de discutir los problemas que nos atañe a todos.

e. Difundir a través de todos los medios masivos de comunicación cristianos y no cristianos el pensamiento social de la Iglesia. Esto es clave porque crea una conciencia en el pueblo de como enfrentar nuestra realidad con responsabilidad y madurez cristiana.

La Iglesia Evangélica de Honduras y de todo América Latina debe ser una fuerza beligerante, empero respetuosa de las leyes humanas aunque sean injustas, utilizando el diálogo como el mecanismo civilizado para llegar a acuerdos. El pueblo necesita saber que está bien representado y que existe alguien que defiende sus derechos. La Biblia reclama el respeto a la dignidad humana, reclama la coexistencia pacífica y los derechos inalienables de las personas,por lo tanto es hora de dejar a un lado los celos denominacionales, no obsesionarse por números sino en ser fieles embajadores de Dios, luminares en medio de una generación maligna y perversa, sal de una humanidad desabrida. El cometido impuesto a la Iglesia es grande, tenemos que asumirla o pasar a la historia como incapaces.

3. Resultados de la participación social y política del cristiano

El punto a discutir en esta sección son los beneficios concretos que traería a los creyentes la participación responsable en los asuntos del Estado tanto en materia social como política. En primer lugar abordemos lo referente al área social. En este respecto el beneficio puede bifurcarse en dos vertientes, una teórica y otra práctica. En la primera tiene que ver la conciencia del creyente acerca de su responsabilidad frente a su prójimo necesitado, tiene ver con el compartir sus bienes y tiempo con los desposeídos y que a su vez sirva como un ente concientizador de otros. Esta conciencia se adquiere a través de lo mencionado anteriormente, campañas publicitarias, un boletín formativo e informativo, *inter alía*, pero sobre todas las cosas con el testimonio e influencia del líder religioso.

La segunda, tiene que ver con el involucramiento directo con las obras de desarrollo social en materia de educación, salud, desarrollo de programas agrícolas, etc. Para esto se requiere fundar una organización, captar recursos usualmente en el exterior y desarrollar programas en este sentido. Existen ya iglesias que apoyan abiertamente este tipo de participación en favor de los necesitados,[23] sin mencionar por supuesto a las agencias norteamericanas como Visión Mundial y World Relief o Caritas en la Iglesia Católica.

Este trabajo debe coordinarse con el gobierno para que tenga mayor efectividad, es ahí precisamente donde la Iglesia evangélica se conecta con el Estado para beneficios a la comunidad. En este respecto se puede afirmar que existe una apertura del gobierno y del sector privado en colaborar en proyectos conjuntos con la Iglesia evangélica. Un paradigma de lo anterior es el famoso Proyecto Victoria[24] en el cual ha habido una colaboración abierta del Estado para el funcionamiento del mismo.

Finalmente, el área política, la cual ha sido ampliamente cuestionada en casi todos los círculos de la Iglesia evangélica en el pasado está levantando una serie de objeciones. Quizás la más

común de ellas es a la que se refiere Jaime Ortíz[25] cuando expresa:

Se objeta la participación del cristiano en política diciendo que esta es cosa sucia ... imaginémonos, en respuesta a tal posición, que el Dios santo hubiera resuelto no enviar a su hijo a asumir la humanidad nuestra por la suciedad y maldad del hombre. Su grandeza moral sería tan bella como inútil...[26]

Esta es una de las objeciones más comunes que la Iglesia ha levantado, empero, la respuesta de Jaime Ortíz parece muy acertada. En el caso de Honduras, existe una apertura por parte de la legislación para cualquier ciudadano sin importar su credo, a que participe en política.

Las ventajas de la Iglesia sería participar directamente en las esferas de poder con el objeto fundamental de influir con la Palabra de Dios en la toma de decisiones, y crear así un clima propicio para la expansión del reino de Dios.

En la actualidad hay muchos critianos dentro del engranaje del Estado, quizás el cargo más alto que han desempeñado hasta el momento es el de diputado y desde allí se ha hecho contribuciones muy importantes como la de lograr que el Congreso de la República decretara el último domingo de setiembre como día nacional de la Biblia e introducir el pensamiento cristiano en las leyes que aprueba el Congreso Nacional, ya sea en forma directa o solicitando una opinión a los representantes de la Iglesia.

A pesar de contar con muchas personas en el sector público no ha habido dentro de la Iglesia protestante un ente que coordine esfuerzos en las más altas esferas y que opere bajo un plan operativo previamente diseñado que obedezca a políticas concretas que redunden en beneficio de la Iglesia en General.

Para finalizar, es importante decir que el Estado realmente necesita el concurso de cristianos y cristianas de estatura espiritual que influyan en las tinieblas con el mensaje de Cristo, pues quien necesita el médico es el enfermo y la luz no se pone debajo del

almud. El riesgo que se corre es grande, la tentación es atractiva, pero el que no se atreve no tiene posibilidades, de ahí que se necesite personas de profundas convicciones y, sobre todo, con conciencia de su papel como ente transformador.

Conclusiones generales

1. La relación Iglesia - Estado ha sido una constante en la historia de Centroamérica desde épocas pretéritas a la independencia. En el descubrimiento, para definir los derechos de propiedad de la Corona a través de la Bula *inter cohetera* de Alejandro VI. En la conquista, para legitimizar un genocidio brutal de indios so pretexto de ser salvajes y herejes. En la colonia, para avasallar moral y espiritualmente a todo un pueblo y de esta manera consolidar el poder del imperio.

2. Los hijos de los españoles, llamados criollos, no pudieron sacudirse el yugo de la tradición y plasmaron en la carta magna de la República Federal de Centro América en su Art. 11 una única religión y le dieron el control de la educación, registro de las personas, cementerios y se les hizo sujeto de pago de impuestos bajo el nombre de diezmos y primicias.

3. Surgió en América Central una nueva generación de políticos, que, influenciados por el liberalismo que estaba en boga en Europa, reaccionaron en contra del poder de la Iglesia Católica, iniciándose de esta forma una tremenda lucha que duró varias décadas.

4. Al final, los odres viejos se rompieron con el nuevo vino y la reforma liberal triunfa, primero en Guatemala con Justo Rufino Barrios y luego en Honduras con Marco Aurelio Soto en 1876. Con la victoria del liberalismo, le son retirados todos los privilegios a la Iglesia Católica y se siembra el germen del capitalismo que iba a consolidarse a principio del siglo XX con la llegada de las compañía bananeras.

5. En 1896 la Iglesia protestante incursiona en territorio hondureño y se inicia una controversia con la Iglesia tradicional que iba a desembocar en persecución e injusticia. Iban a pasar muchos años antes que el gobierno reconociera jurídicamente a la Iglesia evangélica.

6. Los primeros 75 años de la Iglesia Católica en Honduras, pueden considerarse como formativos en los cuales si bien es cierto es reconocida, ésta no tiene mayor presencia en la sociedad hondureña y su participación en los asuntos del Estado es casi nula.

7. A finales de los años 70 la Iglesia protestante experimenta un crecimiento espectacular y como consecuencia adquiere radioemisoras, televisoras, periódicos, construye edificios importantes, funda instituciones de educación primaria y secundaria que adquieren prestigio en la sociedad y como aparejada consecuencia gana credibilidad y comienza a ser tomada en cuenta por el Estado.

8. Jurídicamente existe una apertura del Estado hondureño hacia la Iglesia protestante, el mismo hecho de autorizar más de 30 frecuencias de radio y otras tantas de televisión es un testimonio muy elocuente.

9. Resulta insuficiente la labor que la Iglesia Protestante ha efectuado en materia de concientización y de orientación a los creyentes y al pueblo en general. No existe todavía una postura oficial de la Iglesia sobre la realidad del Estado Neoliberal que afecta a toda la sociedad. Esto denota un vacío de liderazgo que a la postre perjudica a toda la comunidad de fe.

10. La participación de la Iglesia protestante en los asuntos del Estado, ha sido hasta la fecha desorganizada y aún muy débil debido a la falta de un plan operativo y de una organización que entienda la trascendencia de dicha participación.

11. Existe la plataforma y las condiciones para que la Iglesia de Honduras consolide una fluida relación con el Estado y convertirse en sal de la tierra y luz del mundo, sólo se necesita voluntad política e inversión de recursos humanos y económicos que ya existen.

Notas

1. Para mayor información sobre la formación de la Iglesia evangélica en Honduras, *Vide.* López, Marlo. *Historia y Misión del Protestantismo Hondureño.* (Visión Mundial, Costa Rica, 1993), p. 47 y ss.
2. Historiadores como Lewis Hanke sostiene que la conquista española fue mucho más que una extraordinaria hazaña militar, observa que fue uno de los mayores intentos que ha presenciado el mundo para que prevalezcan los criterios cristianos en las relaciones entre las gentes. Vide. Hanke, Lewis., *La lucha española por la juticia en la conquista de América.* (Madrid: Ed. Aguilar, S.A., 1967), 2da.edición.
3. En este sentido Enrique Dussel se pronunció en los siguientes terminos: "The Spanish invasion and conquest led to the total desintegration of the indian world ... the hispanic concept of life destroyed the basic foundation of the indigigenous cosmology ..." *Vide.* Dussel, Enrique., *A History of the Church in Latin America.* (USA: William Eerdmans Publishing Co.), p. 41-42.
4. El Consejo Supremo de Indias era un órgano consultivo, una asamblea, un tribunal, un órgano administrativo y una academia de estudios. Estaba compuesto de tres departamentos: dos departamentos de gobierno de 11 miembros cada uno y un departamento de justicia con 7 magistrados. Para mayor información *Vide.* Schafer, Ernesto., *El Consejo Real y Supremo de Indias.* (Tomo I, Sevilla. 1935); Gildas, Bernard., *Le Secrétariat d'Etat et le Conseil Espagnol des Indes.* (Genève: Libraire Droz, 1972).
5. Según el Derecho Indiano la jurisdicción eclesiástica del Obispo tenía estrictamente que coincidir con los límites del funcionario político nombrado por España, de ahí que, en muchos problemas territoriales de América Latina se presentaron pruebas de jurisdicción eclesiástica para comprobar la jurisdicción política.

6. El Acta de independencia de C.A. de 15 de septiembre de 1821 dejaba claro *inter alia* que la religión oficial del Estado era la Católica. La primera Constitución del Estado federal se promulgó el 22 de noviembre de 1824 donde se consagraba jurídicamente la hegemonia de la Iglesia romana. Honduras como Estado afiliado a la federación adoptó su primera Constitución en 1824 siguiendo la misma línea que la federal en lo que ha materia religiosa se refiere. En 1838 se desmembra la unión y Honduras adopta en 1839 una nueva Constitución como Estado unitario la que sigue la misma tendencia que las anteriores y asi sucesivamente en las Constituciones de 1848 y 1865. Fue en la Constitución de 1873 que dejo bien claro lo de la libertad de cultos. *Vide*. Mariñas Oterio, *Las Constituciones de Honduras*. (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1962).
7. Entre los que destaca Francisco Morazán. *Vide*. Montes, Arturo., *Morazán y la Federación Centroamericana*. (Tegucigalpa: Alin Editora, 1992), 2da. edición.
8. Decreto citado por Ortega, Ramón, *Morazán, Laurel sin Ocaso*. (Tegucigalpa: Litográfico Hondupack), p. 350.
9. Es importante destacar que hubo una reacción muy fuerte del grupo denominado los conservadores, de ahí que esta libertad se vió reducida al culto privado. *Ibid*., p. 350.
10. El aparato institucional del Estado capitalista en Honduras experimenta un movimiento fundamental en su proceso de consolidación a partir de la gestión política de estos dos hombres, quienes son los portavoces de la ideología liberal y de la modernización capitalista de la estructura económica y social del país, de ahí que este período puede ser considerado como un buen punto de partida para trazar la evolución del aparato estatal hondureño. Para mayor información *Vide*. Posas, Mario y Del Cid, Rafael., *La Construcción del Sector Público y del Estado Nacional en Honduras. 1876 - 1979*. (Costa Rica: Edit. Universitaria Centroamericana -EDUCA- 1981), p. 9 yss.
11. Art. 77 y 78 de la Const. de 1982.
12. La Iglesia Cristiana Vida Abundante ha llevado a los aspirantes presidenciales a su auditorian en las dos últimas elecciones.
13. Algunos de los esfuerzo aislados que se pueden mencionar entre es otros es el de la FTL, que dió sus primeros pinimos al auspiciar una conferencia sobre la participación del cristiano en la política en 1993, ésta conferencia se llevó a cabo con el concurso de varios cristianos que participaban en política. En este mismo sentido, el Seminario Teológico de Honduras realizó un simposio sobre este mismo tema en 1995. En esta ocasión el invitado era un diputado al Congreso Nacional de influencia cristiana y un teológo hondureño. El diputado desafio a los

cristianos a participar activamente en polítca y sentar un precedente de honestidad y justicia.

14. El grupo de los 7 esta formado por los Estados Unidos, Canadá, Italia, Francia, Alemania, Gran Bretaña y Japón.

15. El sistema utilizado por estos organismos es el de voto ponderado, es decir, que el país que tiene mayor acciones, tiene mayor poder de decisión, de ahí que, los países del grupo de los 7 sean aquellos que dicten las pautas económicas del mundo.

16. Ha habido una nutrida discusión en el sentido de si la carta de intensiones lesiona o no la soberanía de los Estados. En tal sentido, se puede aseverar que jurídicamente no lo hace aunque tecnicamente si la lesiona.

17. El F.M.I. se configura como una institución capaz de prestar líquidez internacional a los países que precisaren solucionar desequilibrios coyunturales de la balanza de pagos y como institución que hace cumplir lo que se establece como código monetario internacional. *Vide.* Zaldívar, Raúl. *El Orden Económico Internacional y El Sistema Monetario y Financiero Internacional.* (Trabajo no publicado. Universidad de Barcelona, 1990). p. 4 y ss.

18. La idea fundamental del liberalismo es la libertad, pero que como muy bien asevera la Conferencia Epíscopal de Honduras, es una concepción del hombre en la cual él se basta a sí mismo y como corolorio es independiente de Dios. Como móvil de la actividad económica no reconoce otro que la utilidad personal, de ahí nació el capitalismo. El Neo liberalismo mitigó mucho de los principios del liberalismo clásico, admitiendo cierta intervención del Estado en lo económico, pero en el fondo se fundamenta en la falsa concepción del hombre; su independencia de Dios. Leon XIII condenó el Liberalismo en su encíclica "libertas" y en su célebre "Rerum Novarum" publicada el 15 de mayo de 1891. 40 años después Pio XI se encuentra con que el capitalismo liberal ha avanzado enormemente y decide orientar a la Iglesia con su encíclica "Quadragessimo Anno" pronunciándose en el mismo sentido que León XIII. Sobre este interesante tema *Vide.* Conferencia Epíscopal de Honduras ... *Op. cit.*, p. 83 y ss. Las aseveraciones efectuadas por la Iglesia Católica se consideran muy acertadas, pues analizando los desafios del neo liberalismo para el siglo XXI, como ser, (1) adecuada gestión macroeconómica y promoción del crecimiento, (2) Competitividad e inserción en los mercados internacionales, (3) Desarrollo productivo y tecnológico, (4) Promoción de competencia y calidad de gobiernos, se concluye, que es un sistema humanista, donde lo que importa es el lucro. *Vide.* Rosales, Osvaldo., "América Latina: Temas de la Agenda

Económica. 1990", *Una mirada hacia el siglo XXI.* (Venezuela: Nueva Sociedad/UNESCO, 1995), p. 31 y ss.

19. Como es obvio, hay que pagar un precio y a veces es un precio muy alto por efectuar un ministerio de tal naturaleza. Con el advenimiento del gobierno militar de López Arellano en 1972 creció en el país una inconformidad , especialmente en región de Olancho. El Padre Ivan Betancourt, de origen colombiano, lideraba el movimiento social de la Iglesia en el área. Los terratenientes y militares se sintieron amenazados ante el ministerio de denuncia de la Iglesia, de ahí que se originó una matanza sin cuartel que cegó la vida a muchos dirigentes campesinos y a líderes religiosos como el mismo Betancourt y el Padre Casimiro que fueron masacrados sin misericordia en 1975 en el célebre crimen de los Horcones. La radio católica de la ciudad de Progreso fue cerrada temporalmente en 1979, el Padre Guadalupe Carney fue expulsado del país y la Iglesia fue perseguida. En esa época la doctrina de la seguridad nacional importada de la Argentina era el pan nuestro de cada día en el seno de las fuerzas armadas y todo esto se vió agrabado con el triunfo del sadinismo en Nicaragua y la guerra civil en El Salvador, lo que género un miedo en el sentido que Honduras sufriera una revuelta, de ahí que, castigó cualquier voz de protesta que se levantará contra el regimen. Para mayor información sobre este período *Vide.* Tojeira, José María, *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras.* (Tegucigalpa: CEDOH, 1990), 2da. ed., p. 193 y ss.

20. La Iglesia evangélica dividida en denominaciones y enfrascada en un delirio numerológico y el poder que todo eso engendra parece haber olvidado una de las sagradas funciones de su misión, cayendo de esta manera en acto de irresponsabilidad social contrario a todas luces al modelo bíblico, especialmente veterotestamentario. Los intentos hasta ahora llevados a cabo han sido por parte de instituciones para - eclesiásticas como la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) o Visión Mundial Internacional que ha publicado una serie de libros con alto contenido social desde una perspectiva bíblica - latinoamericana. Las organizaciones de pastores poco o nada han hecho al respecto y el pueblo no ha sido orientado debidamente.

21. Es menester reconocer que la Iglesia protestante no ha estado callada totalmente. Ha sido llamada a participar en aspectos períferícos como dar su opinión sobre Código de la Niñez, lo cual nos parece muy importante y un buen comienzo. También ha habido una aproximación con el Ministerio de Gobernación y Justicia con el objeto de inquirir sobre las razones del gobierno por no conceder personoría jurídica a las

instituciones eclesiásticas. También se han organizado desayunos donde se les ha predicado el evangelio a personeros del gobierno. Todo estos intentos nos parece excelentes, pero todavía muy rudimentarios y desaorganizados. Es necesario construir el plan político de la Iglesia frente al gobierno y ejecutarlo para lograr metas concretas y sobre todo darlo a conocer al pueblo para que ore y lo apoye economicamente.

22. Sobre la participación del Profeta Jeremías en los asuntos del Estado judío *Vide.* Janse, A., *Qué es la Política Cristiana Frente al Mundo.* (Barcelona: FELIRE, 1990), 2da. ed, p. 23. Aquí se menciona los pasajes del específicos.

23. En el caso de Honduras, una de la Iglesias que ha sobresalido en este sentido ha sido la Iglesia de Santidad en Transformación, quienes han desarrollado un ministerio social a través de una institución que han fundado y que le han llamado INTEGRA en donde brindan servicios médicos, consejería y desarrollo integral. A nivel de miembros, estos se han involucrados en programas sociales como ser el programa de prevención del SIDA, o creando agencias de desarrollo. El pastor Guillermo Jiménez ha sido clave en la concientización de esta Iglesia.

24. Este es un proyecto fundado por Mario Fumero cuyo objetivo fundamental es la recuperación del alcoholico y drogadicto en un ambiente cristiano. El mismo ha adquirido un prestigio a nivel de todas las esferas del país.

25. Jaime Ortíz fue por muchos años Rector del Seminario Bautista de Medellín y Presidente de la ALIET. También uno de los primeros evangélicos en participar con éxito en política llegando a ser Senador de la República de Colombia con buen suceso.

26. Existen otras objeciones que menciona el Prof. Ortíz como ser los riesgos éticos que implica el compromiso de participar en política, otro que señala es la de interpretar erroneamente la doctrina de la separación entre el Estado y la Iglesia. Para mayor información *Vide.* Ortíz, Jaime., "Perspectiva Bíblica del Estado, la Democracia y el Poder Político", *Boletín de la ALIET.* p. 8-10.

Matices históricos del protestantismo en el Perú

Catalina Santos

Introducción

Para entender los cambios que se dan en el país y la relación entre el Perú legal y el real, tenemos que diferenciar el aspecto privado de la religión y su función pública. Hasta 1933 el Perú funcionó como un Estado Confesional; la condición para ser ciudadano era ser católico. De esta forma las mayorías se sintieron incorporadas a través de la propuesta del nacional catolicismo: si somos católicos somos peruanos. Tal configuración estatal respondió a una visión aristocrática de la sociedad que jerarquiza a sus integrantes en función de sus orígenes raciales, familiares y ocupacionales. Una de las consecuencias de este ordenamiento institucional es la exclusión del acceso a la educación que tienen los estamentos subalternos.

Catalina Santos es ecuatoriana, graduada del progrma de Licenciatura en Teología del SBL y actualmente profesora en la Comunidad Bíblica Teológica (CBT) de Perú.

1. Las disidencias religiosas

Entre las disidencias que se dan en esta época están los protestantes o evangélicos[1] que son grupos pertenecientes a los estamentos subalternos insatisfechos con su condición social y que buscan por todos los medios el acceso a una mayor educación. Estos sectores se fueron conformando lentamente desde finales del siglo pasado, en respuesta a la inicial invitación proveniente principalmente de misioneros anglosajones.

Fruto de ello es el origen de una red de “obreros nacionales”[2] que van desarrollando un liderazgo entre los sectores migrantes y marginales de las grandes ciudades y del campo. Entre ellos están los que recorren el territorio nacional como colportores[3] de las Sociedades Bíblicas Británica y Americana o simplemente como obreros nacionales. Su trabajo se realiza en las peores condiciones, en la mayoría de los casos sin garantía de ingreso económico estable, y en medio de un contexto adverso, caracterizado por la hostilidad a menudo violenta de grupos azuzados por sacerdotes católicos. (Cf. Kessler 1993: 150; Barrera 1993: 50,51, 130-132; Paredes 1980: 114).[4] La evangelización del Perú y la hostilidad del adversario, es decir la Iglesia Católica que actuaba desde el poder, hizo que estos obreros dieran poca importancia a sus contradicciones con los misioneros.

La propuesta evangelizadora de los protestantes abre la posibilidad de que sectores subalternos rompan con el orden tradicional. De esta forma perciben la conversión como el comienzo de una nueva vida, lo que va a dar un sentido distinto a la existencia, asumiéndose un nuevo rol en una sociedad caracterizada por su carácter excluyente y agobiante para los sectores pobres.

Los misioneros protestantes

La presencia formal de misiones y misioneros anglosajones se da a partir de 1880,[5] y desde un principio se presentó como un

fenómeno diverso y heterogéneo.[6] Sus variantes se relacionan con sus distintos contextos de origen así como sus referentes externos y las diferentes estrategias que utilizan. También se diferencias en sus énfasis doctrinales, sus identidades de género y su actitud respecto a la modernidad.[7]

Existen distintas interpretaciones sobre la presencia misionera entre las que destacan los enfoques que los presentan de manera positiva. Esto se ve generalmente en los enfoques apologéticos de las denominaciones que ellos fundaron o en los escritos de los mismos misioneros. Están también las teorías conspiratorias que ven en ellos a simples instrumentos de la penetración capitalista. Esta perspectiva adquiere relevancia en este siglo a partir de la década del 60 en un contexto de polarización ideológica. Las raíces de esta crítica, como menciona Bastian, "raras veces se pregunta por que los sectores... (subalternos)... optan por la disidencia religiosa y qué es lo que hacen con ella" (Bastian 1990: 12).

2. Periodización del protestantismo[8]

Primer Período: 1880 a 1930. Va desde la llegada de los misioneros y la constitución de redes de respuesta formadas por un liderazgo nacional. Son intentos por establecer el protestantismo en un contexto de implacable persecución. Uno de los énfasis mayores se dio a la lucha por el reconocimiento de la tolerancia religiosa.

Segundo Período: 1930 a 1945. Es un tiempo de crisis misionera y búsqueda de institucionalización del protestantismo. El período termina al finalizar la segunda guerra mundial, que es cuando se da un nuevo auge misionero y la proscripción de la expresión pública evangélica.

Tercer período: 1945 a 1967. Se inicia con la inauguración de un nuevo modelo misionero más moderno. Se pone énfasis en un proyecto de unificación del protestantismo que no prosperó.

Caracterización del protestantismo emergente
1880-1945
(Primer y segundo períodos)

	relación denominacional	red campo ciudad	educar	relación Pastor Laico
Metodistas	*		*	
Iglesia Libre de Escocia	*		*	
Peregrino	*			
Nazarenos	*	*	*	Pastor
Misiones colaboradoras de la IEP		*	*	
Asambleas de Dios	*	?	*	Pastor
Adventistas	?	*	*	

Con respecto a la relación denominacional las misiones tienden a reproducir, con pocas variantes, los estilos organizativos de sus denominaciones de origen. La red campo ciudad ubica a los grupos evangélicos que logran articular grupos de referencia entre las zonas periféricas de la sierra y los centros urbanos de la costa. En este grupo sobresale la Iglesia Evangélica Peruana que partiendo de un grupo de convertidos de origen provinciano congregados en la calle Negreiros de Lima, establece vínculos con los asientos mineros de todo el país y de estos hacia los pueblitos de los

trabajadores mineros-campesinos a lo largo del Ferrocarril Central. (Paredes 1980: 126 citando a Ritchie 1946: 36-37, Kessler 1993: 151).

En el caso de los adventistas la articulación campo ciudad se da paulatinamente primero en las zonas aymaras más alejadas hacia Juliaca con la creación del Colegio Normal (Kessler 1993: 236) y a partir de 1955 hacia Arequipa y Lima con la migración de los aymaras. Entre los nazarenos se nota en la articulación Jaén, Cajamarca, Chiclayo. Respecto a las Asambleas de Dios hacen falta estudios que profundicen si esto se dio entre la alta serranía ancashina y Trujillo (Zabala 1989: 74). Llama la atención, sin embargo, la labor que tienen los predicadores quechuístas ancashinos en la propagación de la fe evangélica entre sectores quechuas de Junín, Huancavelica y Ayacucho (Zabala 1989: 78). A pesar de las diferencias un elemento común de todos es su relativo éxito entre sectores marginales de la sierra.

El asunto de la Educación fue muy importante para las sociedades protestantes. Los metodistas y presbiterianos buscaron con ello llegar mayormente a los grandes centros de población y a los estratos ascendentes con tendencias modernizantes. Se intentaba crear una mentalidad protestante. Sus máximos representantes fueron Wood y Mackay. El modelo encuentra sus límites en el disloque colegio-iglesia y en el limitado desarrollo de un liderazgo religioso. La otra tendencia fue la que ligó la labor educativa al trabajo evangelístico y exclusivamente eclesial. Entre ellos están las misiones Nazarena, Asambleas de Dios y Adventistas. Su ubicación en estratos marginados hizo que la educación ministerial formara parte de un proyecto alfabetizador.

En este grupo el trabajo educativo de los adventistas con la población de la zona del lago es incomparable, ya que en realidad los misioneros abrazaron un proyecto de los mismos aymaras (Teel: 1989: 256). Los adventistas van a su vez configurándose como el contra modelo, en tanto que integran la vertiente urbana con la fundación del Colegio Unión en 1919 (Kessler 1993: 242).

Un tercer grupo puso un mayor énfasis en la educación informal o popular mediante impresos, folletos, revistas y hojas volantes tal como es el caso de Ritchie, líder misionero fundador de la IEP. Esta variante tiene éxito en sectores que si bien eran alfabetos (Valle del Mantaro), querían "aprender más" de lo que el ordenamiento social les ofrecía.

En cuanto a la relación laico-pastor las iglesias impulsan la formación ministerial, como es el caso de los nazarenos y de las Asambleas de Dios y los adventistas. Los otros grupos ven con desconfianza la promoción masiva de líderes religiosos nacionales. El ejemplo típico es la Iglesia Evangélica Peruana. (Kessler 1993: 164-166)

3. Segundo período 1930-1945

Estos modelos eclesiales entran en una crisis económica y de legitimidad alrededor de 1930. La crisis financiera se origina en la depresión económica mundial. Los metodistas por ejemplo se vieron obligados a recortar la financiación del trabajo eclesial y no el educativo (Kessler 1993: 94). La crisis de legitimidad está relacionada a las primeras manifestaciones internas de ideas nacionalistas en diferentes iglesias.

El reto de la crisis económica y el cuestionamiento de legitimidad se asume a través de la preparación ministerial y la institucionalización de iglesias nacionales, aunque todavía bajo el control de los misioneros.[9] Tenemos como ejemplo el caso de la creación del Instituto Bíblico Peregrino en 1936, y el Instituto Bíblico Rural de las Asambleas de Dios en Huaraz en 1933 y el Instituto Bíblico Pentecostal en Lima en 1935 (Zabala 1989: 77) Es importante subrayar el carácter andino que el movimiento evangélico va adquiriendo y que se hace público en la inauguración del primer templo evangélico de la IEP en Lima en 1930, con la llegada de una representación de 33 delegaciones en "su mayoría de gente serrana" (Barrera 1993: 259).

En 1933 se logra el reconocimiento de la libertad religiosa que facilitó la creación de un movimiento evangelizador liderado por la juventud de la IEP en los principales parques de la ciudad de Lima: el Parque Universitario, la Plaza Dos de Mayo, la Plazuela de la Municipalidad del Rímac y la Plazuela de Miraflores, Plaza de Acho, Paseo de la República Parque de la Reserva y Parque Universitario (Barrera 1993: 125 y 133). Estas reuniones se denominan Aires Libres y ejemplifican el afán de un grupo de migrantes andinos de fuertes vínculos rurales por saltar al escenario público. Dicha presencia fue considerada como una amenaza por parte de la Acción Católica, que desató una presión organizada que concluye con el Decreto del Presidente Pardo con el que se prohibió el ejercicio público de todo culto que no sea católico. Sin embargo algunos evangélicos retaron tal disposición por lo que fueron encarcelados y hasta golpeados (Barrera 1993: 134).[10] De esta forma a escasos 8 años del reconocimiento de la libertad religiosa un grupo de creyentes de raíces sociales subalternas son obligados a limitarse al ejercicio privado de la religión, cortándose así su intención de alcanzar una presencia visible.

Paralelamente a esta situación se crea el Concilio Nacional Evangélico en 1940 por iniciativa misionera como una manera de hacer frente común a lo que creían iba a ser su inminente salida del Perú (Kessler 1993: 199). Pero las motivaciones para tal iniciativa tenían que ver también con la toma de conciencia de los misioneros extranjeros sobre la vulnerabilidad de su posición. El recurso a las ideas nacionalistas no estaba únicamente fuera de sus espacios eclesiales sino dentro de ellos. Sus esfuerzos por dar organicidad funcional a las nacientes iglesias, la preparación de un liderazgo que asumiera el trabajo pero que al mismo tiempo se sujetara bajo el control misionero y la desconfianza de promocionar a los nacionales capacitados, reflejaban las contradicciones de los extranjeros que proponían un modelo democrático bajo su control. En eso los adventistas aparecen nuevamente como el contra modelo. Ellos no se distraen en la contradicción misionero-nacional, ya que están imbuidos en la reivindicación de un significativo grupo étnico donde todos tenían espacio.

A manera de conclusión

A pesar de la diversidad de grupos protestantes que emergen a partir de las propuestas misioneras, son varias las cosas que los identificaron. Son sectores mayoritariamente marginales del campo y migrantes de la ciudad; son a la vez sectores ascendentes que el orden aristocrático había excluido; tuvieron que hacer frente a la hostilidad de la Iglesia Católica y estuvieron subordinados al control misionero, en cuanto a la toma de decisiones y al aspecto económico, aunque con el tiempo fueron explotando el potencial democrático del protestantismo que ayudó a enfrentar los mismos misioneros y a fortalecer un liderazgo nacional.

Notas

1. En el presente trabajo usaremos estos términos como sinónimos.
2. Término que designa a los más entusiastas de entre los primeros convertidos a la fe evangélica en América Latina y que se dedican a la labor evangelizadora al lado de los misioneros anglosajones. Parece ser que la expresión tiene ciertas connotaciones artesanales de raíces agrarias: la obra que se realiza con empeño, exige grandes sacrificios, no tiene horario, pero al mismo tiempo se pueden observar los frutos como en una cosecha.
3. Agentes vendedores de Biblias que desempeñaron su labor mayormente a fines de mes, en la época de pago de los sectores asalariados (Paredes 1980:103). No todo fue intercambio mercantil, ya que en ocasiones también donaban Biblias. Más tarde recurrieron a los pequeños impresos evangelizadores y posteriormente a las revistas (cf. Paredes 1980: 107-108).
4. Se ha dicho que el 95% de los colportores pertenecían a la IEP. (Barrera 1993: 132)
5. Entre ellas están la Iglesia Metodista, Iglesia Libre de Escocia con sede en Edimburgo, la Unión Evangélica en Sudamérica, Unión Misionera para Regiones Lejanas, Alianza

Cristiana y Misionera, Asambleas de Dios, Adventistas, entre otros. (cd. Kessler 1993: 13)
6. En términos generales se ha usado la clasificación que los ubica en dos grupos: Misiones con base Eclesiástica y las Misiones de Fe. Las primeras tendrían base diversa. Así mismo se identificó a las primeras con las Iglesias históricas y a las segundas con las llamadas fundamentalistas. Sin embargo, esta tipología peca de esquematismo ya que no todas las misiones que dependen de iglesias constituidas son históricas, como tampoco da cuenta de las contradicciones y variantes dentro de un mismo tipo en el transcurso del tiempo. En síntesis esta clasificación dualiza un fenómeno diverso y plural (Bastian 14).
7. Para entender esta diversidad es importante la contrucción de una tipología que dé cuenta de las diferencias existentes entre los misioneros. Por ejemplo atendiendo al lugar de procedencia, Estados Unidos (variando según la zona), Inglaterra y Escocia, además de las otras variables en juego.
8. La periodización y caracterización pertenecen a la autora.
9. Hacen falta estudios que analicen comparativamente los procesos de institucionalización de las iglesias evangélicas en el Perú. Ello nos daría luz respecto a la complejidad de las negociaciones nacionales/extranjeros y laicos/pastores. El caso de la IEP es interesante, en donde se evidencia la creatividad y visión de Ritchie, quien promovió una organización capaz de neutralizar tanto el control misionero como el del liderazgo religioso. (cf. Kessler 1993: 162-165).
10. Este decreto tienen una vigencia formal de 23 años lográndose su anulación por la iniciativa del Senador Ferreira, representante evangélico por Cerro de Pasco en 1968. Vigésima Octava Asamblea Informe Anual de la Asamblea del Concilio Nacional Evangélico del Perú Huampaní. Enero de 1968, pp. 27 a 30.

Bibliografía

Barrera, Saúl. *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica peruana.* (Lima: CBT, CEDEPP, 1993).

González, Eloy. *Presencia Misionera en el norte del Perú, Iglesias Santidad de Peregrinos,* tomo II. Iglesia del Nazareno, s/c. s/e 1987.

González, Eloy. *Presencia Misionera en el norte del Perú.* Lima: Universo, 1986.

Jeter, Luisa. *Siembra y Cosecha, reseña histórica de las Asambleas de Dios.* Florida: Editorial Vida, 1992.

Kessler, Juan. *Historia de la Evangelización en el Perú.* Lima: Ediciones Puma, 1993.

Paredes, Rubén. *El protestantismo en Ecuador y Perú.* Universidad de California, 1980.

Zabala, Rubén. *Historia de las Asambleas de Dios del Perú.* Lima: Ediciones Dios es Amor, 1989.

Incidencias de la guerra de El Salvador en el protestantismo

Roberto A. Saravia Cruz

Introducción

La lucha social y militar que experimentó El Salvador en los últimos años inspiró una gran batalla ideológica que generó una cultura confrontativa que logró invadir todas las esferas de la sociedad, de la que las iglesias protestantes no escaparon.

El trabajo de las organizaciones e iglesias cristianas fue influenciado por factores ideológico-políticos provenientes tanto de las fuerzas de derecha como de las organizaciones de izquierda. No pudieron evitar verse enfrentadas por corrientes antagónicas de pensamiento religioso: por un lado, la teología tradicional de corte espiritualista impulsada por las dirigencias evangélicas conservadoras y por los tele-evangelistas, y por otro lado, la teología de la liberación asumida por líderes y sectores progresistas de las iglesias protestantes.

Roberto Saravia es salvadoreño, graduado del programa de Licenciatura en Teología y estudiante de Maestría en el SBL.

En este artículo presentamos algunos rasgos de la relación entre lo religioso y lo político en el caso salvadoreño, particularmente en aquellas iglesias protestantes históricas que se vincularon orgánicamente con las opciones de izquierda. Nos interesa también ver en qué medida esta relación perjudicó el papel y la identidad propia de la Iglesia. La temática sobre la relación entre lo político y lo religioso desde una perspectiva protestante es un terreno de investigación que aún se encuentra poco explorado en El Salvador. Esperamos contribuir en alguna medida con este acercamiento.

1. Crisis socio-político y guerra civil

La búsqueda de solución de los conflictos sociales en El Salvador ha sido prácticamente forzada. El golpe de estado ha sido la respuesta de los grupos de derecha y de la oligarquía cafetalera. El pueblo por su parte ha tenido que pelearle sus derechos a estos dos sectores. Hacia principios de los años 60, los conflictos sociales internos de El Salvador se enmarcaron en la llamada guerra fría.[1]

En ese marco destacaron a nivel regional propuestas económicas norteamericanas como la Alianza para el Progreso, articuladas con claros tintes ideológicos para contrarrestar la Revolución Cubana e impulsar medidas de modernización del aparato de Estado, capaces de brindar mecanismos de protección social a los sectores populares. En el caso salvadoreño, la oligarquía se opuso a esta iniciativa norteamericana.

En El Salvador la disputa por el control del Estado no fue evidente para la población, ya que se dio entre los grandes gremios empresariales. Para algunos, esta guerra oculta fue la verdadera lucha de la época pues lo que estaba en juego era “el reparto del excedente económico, por la vía del control del crédito, del manejo de la política fiscal en favor de los intereses de unos pocos, por la vía de la asociación o no con los capitalistas extranjeros”.[2]

La lucha por el poder del Estado y por el poder económico en el país se fue agudizando. Un elemento que incidió en la crisis salvadoreña fue el fracaso del proceso integrador regional cuando los capitalistas hondureños no quisieron subordinarse al papel que les obligaba a asumir el mercado común centroamericano. "El desarrollo desigual de estas economías provocó que la salvadoreña extrajera excedentes de su contraparte hondureña. Este es un elemento explicativo del conflicto militar entre ambas naciones".[3] La guerra entre El Salvador y Honduras estalló en 1969, lo que provocó una gran inmigración a su tierra natal de salvadoreños que estaban en Honduras, agravándose con ello la situación social del país.[4]

En los años 70, en América Latina se generalizaba la imposición de dictaduras militares. En El Salvador, la lucha popular y de izquierda se expresaba en lo político-gremial, en el movimiento de masas y en lo electoral.[5] En 1972 la Unión Nacional Opositora (UNO) representó la principal fuerza política-electoral del país; sin embargo los militares y la clase dominante, representados en el oficialista Partido de Conciliación Nacional (PCN), impusieron el fraude electoral. El gobierno de Molina, apoyado por los Estados Unidos, propuso la transformación agraria como una salida viable al proceso de acumulación capitalista en el país y para legitimarse ante la oposición. El cierre de la vía formal generó el surgimiento de una nueva izquierda y los inicios de la lucha político-militar del movimiento organizado. Por su parte, la oligarquía se opuso y frenó la reforma agraria y creó el Frente Amplio de la Región Oriental y Occidental(FARO), que fue base de los grupos paramilitares ORDEN, escuadrones de la muerte y del partido ARENA. Este sector provocó otro fraude electoral en 1977, eligiéndose como presidente al general Romero.

En la región centroamericana, el triunfo de la revolución Sandinista en Nicaragua en julio de 1979 preocupó a la administración de los Estados Unidos, creyendo que luego seguiría El Salvador y después Guatemala (teoría del dominó). Ante tal posibilidad se diseñó una estrategia contrainsurgente para el área, en particular hacia El Salvador, que se tradujo en una mayor

intervención política y militar y un incremento de la represión que culminó con el golpe de Estado del 15 de octubre de 1979. Este golpe fue caracterizado como una insurrección militar. "Ya no se trataba de dirimir las contradicciones entre dos tendencias del capital (agraria-cafetalera/industriales), sino de detener el surgimiento de un proyecto alternativo y nuevo, desde lo popular hacia lo industrial modernizador".[6]

En el aspecto eclesial, la teología de la liberación estaba en su apogeo. La Iglesia Católica, particularmente, después de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en puebla el año de 1979, asumía la opción preferencial por los pobres. La máxima expresión de este lineamiento teológico en El Salvador estuvo representada por la pastoral que inspiró el Arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Romero mantuvo una posición crítica a las extremas tanto de la derecha como de la izquierda, sin renunciar a su posición profética de denuncia de las injusticia. El 24 de marzo de 1980 es asesinado por la derecha, lo que agudizó la situación social del país. En este contexto hubo también, aunque en menor escala, una presencia protestante profética.

En los años 80 se inicia la lucha guerrillera en núcleos clandestinos, potenciando la reacción del pueblo fundamentalmente en la zona urbana. La izquierda combinó la lucha sectorial (educadores, campesinos, estudiantes) con el trabajo en barrios, zonas marginales y el trabajo cristiano en zonas rurales y urbanas. Por su parte, los Estados Unidos, el Partido Democracia Cristiano y la Fuerza Armada hicieron una alianza para contrarrestar al movimiento popular. Finalmente la conducción del proceso bélico fue controlado por los norteamericanos.[7] Para 1981, el gobierno de los Estados Unidos había definido su política de contrainsurgencia, la cual fue aplicada por los militares salvadoreños. En enero de ese mismo año la izquierda realizó una ofensiva armada en todo el país con el objetivo de concretizar una insurrección popular generalizada. Esta no se logró. De esta manera se pasó del conflicto socio-político a la guerra civil. El factor militar fue determinante durante los años 80.[8]

2. Incidencias políticas en el protestantismo

Durante los años de la guerra (1980-1992), la confrontación ideológica y política se profundizó al grado de incidir en varios sectores sociales, uno de ellos fue el sector evangélico del país. En esta situación de represión y muerte, la Iglesia no podía eludir su respuesta ético-cristiana. Tal era la radicalización del conflicto que se estaba a favor de uno u otro proyecto político: el de derecha, representado por el gobierno y los militares, o el de la izquierda, aglutinados en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).[9] Aunque nos centraremos en las incidencias de este último proyecto político en una minoría de las iglesias protestantes, también mencionaremos algunas incidencias de la derecha en otras iglesias, sectas y proyectos evangélicos nacionales.

Desde una óptica sociológica se percibe que algunas iglesias y movimientos evangélicos fueron manipulados ideológicamente por la oligarquía, con fines políticos antipopulares, con la intención de debilitar el poder simbólico y movilizador de grupos cristianos identificados con los pobres, particularmente de la Iglesia Católica y de la figura de Mons. Romero. Es de suponer que las iglesias evangélicas, a raíz de todo esto, absorbieron a muchos feligreses católicos que buscaban seguridad ante la persecución desatada contra la Iglesia Católica después del asesinato de Mons. Romero. En este período sobraron campañas masivas de evangelización por predicadores foráneos promovidas y financiadas por grupos en el poder y por entidades eclesiásticas de los Estados Unidos.[10] Se incrementó la presencia de la llamada "iglesia electrónica"[11] que pareció que era parte del plan contrainsurgente que el gobierno y el ejército puso en marcha en el país.

Es incuestionable el señalamiento que se hace a aquellas iglesias fundamentalistas y conservadoras que durante esos años cumplieron un papel alienador, deshumanizador y legitimador del sistema imperante. Se guardó silencio, por ejemplo, ante hechos tan graves como la masacre de los jesuitas de la UCA. Ello sin

embargo no le quita mérito a la función positiva que sectores de estas mismas iglesias cumplieron a nivel privado en lo que respecta el fortalecimiento de la vida familiar en un medio de completa descomposición.[12]

Hay que reconocer, sin embargo, que algunas iglesias pentecostales y aún "sectores de la derecha religiosa fueron más sensibles a escuchar y a acompañar a la gente en sus necesidades espirituales".[13] Hace falta investigar la participación de líderes y bases de la iglesia pentecostal, así como de otra congregaciones que optaron desde sus convicciones propiamente cristianas por un proyecto de justicia social o de los que fueron acusados injustamente de colaborar con la guerrilla. De esto dio testimonio la entonces guerrillera, comandante Nidia Díaz, quien compartió la cárcel con algunos evangélicos en abril de 1985:

> *Entre los detenidos de la celda 16, hay unos evangélicos, a quienes les puse "los cantores". Todo el día se la pasaban cantando salmos. Eran campesinos de oriente. No les habían podido comprobar nada. Fueron arbitrariamente detenidos por el destacamento Militar No. 4, en Morazán. Los golpearon salvajemente durante 8 días, ahora llevan 15 días en interrogatorios. Los acusaban como siempre de colaborar con el FMLN. Ellos se la pasaban cantándome el "Salmo de las cien ovejas".* ...Cristo, tú que la viste sufrir, ayúdala, no la dejes que desfallezca. *Decían que me la dedicaban.*[14]

No hay duda que la participación y el crecimiento de las Iglesia pentecostales es notable: Asambleas de Dios, Elim, Príncipe de Paz, Apóstoles y Profetas, y otro gran número de iglesias independientes y nacionales que constituían la mayoría de la población protestante en El Salvador. El período de guerra civil (80s) le significó a las iglesias evangélicas un gran crecimiento. Según datos de la Confraternidad Evangélica Salvadoreña el crecimiento durante 1978 a 1982 fue del 22.04%. Para 1987 los protestante constituía el 22% de la población salvadoreña. Los resultados del Instituto de Opinión Pública (IUDOP) de la UCA indican que para 1988 se trataba del 16.4%.[15]

3. Protestantes y el movimiento ecuménico

Las "iglesias protestantes históricas"[16] jugaron un papel importante en el marco de esa crisis, aunque se sabe que eran una pequeña expresión religiosa progresista dentro de una gran minoría protestante. Estas iglesias rompieron con la "apoliticidad" y con la tradicional participación política legal, al iniciar y mantener relaciones, entonces clandestinas, con la izquierda salvadoreña. Algunos consideran que la asociación entre estas iglesias y la izquierda mostró una abierta identificación más con el proyecto del cambio estructural, la justicia y la paz.[17] Estas incidencias políticas e ideológicas de las organizaciones populares y posteriormente del FMLN se gestaron en el proceso social y ecuménico.

Hablar de los primeros esfuerzos de unidad eclesial en El Salvador es referirse a la década del '70. La construcción del movimiento ecuménico buscó generar una nueva lectura del compromiso y la fe que interpelara al mundo cristiano hacia un protagonismo, que dejando atrás las actitudes pasivas, respondiera a las exigencias de los nuevos tiempos. Esto se sintetizó en las palabras y acciones del Arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, quien convocó a una primera reunión ecuménica en 1977.[18]

Entre las iglesias protestantes, la Iglesia Bautista Emmanuel (IBE), miembro de la Asociación Bautista de El Salvador (AVES), fue la que más profundizó una pastoral social ecuménica de acompañamiento al pueblo salvadoreño. Esto les llevó a relacionarse con el movimiento popular, la Iglesia Católica y organizaciones de izquierda. Precisamente por este compromiso social que asumió esta iglesia, no faltó quien dijera que la IBE era una organización del FMLN, como lo expresa Pedro Henriquez:

Esa Iglesia en particular siguió un proceso similar al de la constitución de las comunidades de base católicas. Su ministro por muchos años, Augusto Coto, muerto en un oscuro

accidente aéreo en septiembre de 1980, era uno de los principales dirigentes de la Resistencia Nacional.[19]

Es esta sospecha de vinculación de la izquierda con la IBE lo que hace que el gobierno persiguiera y hasta asesinara a miembros de esta iglesia.[20] Estas incidencias políticas infieren de forma clara la vinculación orgánica de la Iglesia Bautista Emmanuel con la Resistencia Nacional.

4. Proceso y conformación de DIACONIA

La Iglesia Católica organizó en 1978 el Comité Ecuménico Salvadoreño (CES) impulsado por la Federación de Colegios Católicos y Organismos No Gubernamentales (ONGs) vinculados a las comunidades eclesiales de base. En 1979 algunas Iglesias protestantes, entre ellas la IBE, junto con ONGs, crearon el Comité Ecuménico de Ayuda Humanitaria (CEAH) relacionados con las organizaciones populares de base. En 1980 estas instancias se fusionan en la Asociación Ecuménica Salvadoreña de Ayuda Humanitaria (ASESAH) con el objetivo de superar las dificultades presentadas en los primeros esfuerzos. Este organismo duró poco debido a la situación de efervescencia política en el país.

En el marco de la ofensiva guerrillera de 1981 los miembros de esta organización humanitaria fueron objeto de persecución por parte del gobierno, obligando a trasladar las oficinas a México. Diferencias en cuanto a concepción de trabajo entre los equipos que laboraban en México y en El Salvador, llevaron a una histórica reunión en noviembre de 1982, en donde la ASESAH se convirtió en la coordinación ecuménica DIACONIA-El Salvador.[21]

DIACONIA recibió un nuevo impulso con la participación definitiva de la Iglesia Luterana, la Iglesia Bautista Emmanuel, la Iglesia Episcopal de San Juan (CREDO), las Iglesias Católicas (Secretariado Social Arquidiocesano-SSA), y varias ONGs. En medio de esta

organización fueron creciendo las tensiones políticas debido a la relación orgánica de algunas de sus bases con el movimiento popular salvadoreño. Su ayuda se fue orientando hacia aquella población que había sido perjudicada directa o indirectamente por el conflicto armado del país. Con el tiempo DIACONIA fue ganando reconocimiento y legitimidad ante la población y las agencias europeas de cooperación y solidaridad humanitaria.

El 11 de noviembre de 1989 comenzó "la ofensiva" del FMLN denominada "Todos al tope contra ARENA y la Tandona".[22] El esfuerzo militar se centró en las principales ciudades del país. Esta acción fue la más fuerte de todo el conflicto, generando una reacción de violencia sin precedentes. Es durante la ofensiva que se asesina el 16 de noviembre, a los jesuitas y a dos mujeres que se encontraban en el plantel de la universidad.[23] Poco después de estos acontecimientos, en diciembre de 1989, se dio la invasión norteamericana a Panamá y en febrero de 1990, el Frente Sandinista de Liberación Nacional perdió las elecciones en Nicaragua.[24] Se va viendo entonces un nuevo cuadro político a nivel centroamericano.

Después de la ofensiva del FMLN en 1989, DIACONIA se vio envuelta en una serie de tensiones internas y externas que alteraron significativamente su trabajo. La salida del Secretariado Social Arquidiocesano (SSA) en 1991 creó en DIACONIA un vacío debido al peso que representaba esta instancia católica.[25] Esta realidad hizo que se buscara la incorporación de nuevos miembros provenientes del sector de las iglesias, aspecto que se logró con la participación activa de las iglesias Luterana, Episcopal, Reformada e Iglesias Bautistas como la "Shalom" y "Sembradores del Reino", agrupadas en el Consejo Nacional de Iglesias de El Salvador (CNI).

DIACONIA se disolvió en diciembre de 1993, debido, según uno de los líderes a la falta de voluntad política por mantener unido un testimonio ecuménico valioso y a que las incidencias políticas jugaron un rol determinante, junto al hecho de que esta instancia había ya perdido su rol.[26]

5. Discusiones en el FMLN y repercusiones en las iglesias

El conflicto armado de 12 años terminó en 1991 con lo que se abre el proceso de pacificación del país. Esto se dio en medio de reacomodos y discusiones a nivel nacional. La firma del Gobierno y el FMLN ante la Naciones Unidas, y luego los acuerdos de Paz en Chapultepec, México, el 16 de enero de 1992 marcaron la esperanza de una nueva era. Para la historia reciente de El Salvador el año 1993 es muy importante. Se esperaban los resultados del cumplimiento de los acuerdos de paz; fue el año en el que se conoció la verdad de los hechos de violaciones más sobresalientes sobre la violencia del pasado.[27] También fue cuando el FMLN se convirtió en partido político, y el tiempo en que se inició la reinserción de los ex-combatientes y ex-soldados a la vida productiva de la sociedad civil y cuando se prepararon las llamadas "elecciones del siglo" de marzo de 1994. A pesar de todo eso y de que fue llamado año de la paz y la reconciliación, 1993 fue un año cruento. La secretaría de Derechos Humanos del FMLN informó que 33 de 36 miembros de su partido habían sido asesinados entre setiembre y diciembre de 1993.[28]

En este período de transición, el FMLN fue una entre otras fuerzas que entraron en discusiones ideológico-políticas de cara a la nueva realidad socio-política que presentaba el país.[29] Dos fueron los temas fundamentales en los cuales giraron las discusiones en el FMLN, a saber: a) El proyecto ideológico político. Dos de sus organizaciones, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y la Resistencia Nacional (RN), optaron por el socialismo democrático. Las otras tres organizaciones: el Partido Comunista (PC), las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) se mantuvieron en los lineamientos socialistas de cuño marxista.[30]

b) El otro tema se centró en las posiciones de alianzas y en la postulación de candidatos para la campaña electoral de 1994. Mientras el ERP y la RN "se pronunciaron por un proyecto de

concertación, en alianza con otros sectores del quehacer político y económico y no necesariamente vanguardizado por la izquierda"; por el otro lado, las FPL, el PC y en menor medida el PRTC "se mostraron un poco partidarios de un proyecto de izquierda no excluyente, con una participación preponderante de la sociedad civil".[31] Lo últimos creyeron que era la "hora de la izquierda".

Este debate en el FMLN fue para algunos una cuestión de principios; para otros no era más que resabios de viejas rencillas históricas. Lo indiscutible de todo esto es que el mito de la unidad de la izquierda, como alguien ha dicho, se resquebrajó en la posguerra.[32]

Era obvio que las discusiones partidistas repercutieron en alguna medida en los sectores cristianos más progresistas, ya que el encuentro entre los cristianos progresistas y la izquierda política había sido un hecho. El cristianismo contribuyó mucho al proceso revolucionario salvadoreño. Teniendo en cuenta estas relaciones entre la izquierda y el cristianismo, no es de extrañar que las pugnas de la izquierda incidieran en algunos sectores cristianos católicos y protestantes más progresistas de El Salvador. Un ejemplo de esto se vio en la reacción que generó el pronunciamiento que emitió el Consejo Superior de la UCA, en el que hizo ver la importancia de que el gobierno cumpliera estrictamente la depuración del ejército, además de que cuestionaba el apoyo que la ERP y la RN habían dado a una negociación con el presidente Cristiani.[33] "Fermán Cienfuegos, jefe de la RN, respondió a eso criticando a la UCA de estar alineándose con la posición de las FPL".[34] Comentarios como el siguiente revelan el grado de tensión que a este nivel se dio:

> *... el "sector cristiano" del Partido Comunista, nada ecuménico y sin espíritu unitario, acusa de ser infiltrado de izquierda a todo aquél que no se le subordina. Sólo cambian las acusaciones pero se pretende lo mismo, impulsar el verticalismo del "poder sagrado" eliminando y depurando a los que no están de acuerdo. No es casualidad que a los expulsados del anterior Centro Pastoral de la Universidad*

Luterana, como al Rev. Carlos Sánchez, Ex-Secretario Ejecutivo de la Asociación Bautista, les hayan acusado, ¡como motivo de expulsión! de ser infiltrados de izquierda. De estar a favor del pueblo. Y esta acusación procedió del mismo grupo en los dos casos.[35]

Este constituyó el delicado y complejo contexto socio-político y religioso de 1993, y que repercutió en el movimiento ecuménico y en particular en la división de la Asociación Bautista de El Salvador (AVES) entre 1992 y 1993.[36]

La división de la obra bautista salvadoreña se dio entre 1992 y 1993. Sus causas fueron tanto internas como externas, abonadas por condiciones externas propias de un contexto de posguerra. El pluralismo bautista fomentó en el plano político la existencia de diferentes posiciones de acción social entre sus miembros. Eso ayudó en parte a la crítica permanente que algunos sectores sostuvieron con la conducción organizativa y administrativa de la Iglesia. Desde 1990 se va a ver una fuerte confrontación interna que culminó en 1993. Influyó en esto los lazos que un grupo de pastores tenía con la Iglesia Luterana de El Salvador. Es de esta relación que surge el Consejo Nacional de Iglesias (CNI), cuyo principal objetivo era la atracción de recursos económicos.

Otro hecho que destaca es que algunos pastores bautistas, como líderes luteranos y otros miembros del CNI, tenían un fuerte nexo con el Partido Comunista. Es definitivo que estas opciones partidistas alimentaron el conflicto interno de la AVES. Todo esto se hizo manifiesto en las declaraciones del diputado Mario Valiente, del Partido ARENA, en la que acusaba a la Iglesia Bautista de recibir furgones de donaciones y enviarlos posteriormente al FMLN para usarlos en el "entrenamiento y formación de líderes" vinculados al FMLN.[37] Esto acentuó las contradicciones internas de la AVES, toda vez que un sector buscó indagarse sobre este asunto en la Asamblea Legislativa. En este contexto varios miembros de la junta directiva de la AVES denunciaron a colegas suyos por involucrar la institución en los afanes políticos del país tendientes a apoyar a la Resistencia Nacional. La división de la AVES se

consumó, a pesar de que ninguna de las acusaciones fueron comprobadas. Esto trajo gran consternación, y como expresara alguien, es lamentable que la izquierda política y los líderes protestantes progresistas no pudieron visualizar que "lo peor que podría pasar es que los partidos políticos pusieran frente a frente a las iglesias, y que la nueva realidad de la participación política de los evangélicos en El Salvador se volviera otro objeto de división y no de contribución".[38]

Conclusión

Hay que aprender de las experiencias pasadas, y tener presente que las iglesias no pueden ser nunca instrumentos de opciones políticas, cualesquiera que estas sean. Ahora se requiere una voluntad firme de parte de las iglesias para acompañar a la gente en esta etapa neoliberal de posguerra que vive El Salvador. Se vive un momento histórico, caracterizado por nuevas condiciones socio-políticas que llaman a los sectores a renovarse y estar atentos. A pesar de todo lo sucedido hoy también se hace necesario el fortalecimiento del espíritu ecuménico en el marco del proceso de reconciliación del que cada vez más se sumerge El Salvador. En este sentido, la iglesia tendría que ser un espacio reconciliador, donde el humanismo cristiano, como ha dicho Panikkar, opere como la base ética del quehacer político.[39]

Notas

1.Véase: Arturo Piedra, "El protestantismo latinoamericano en tiempos de pos-guerra fría", en *Vida y Pensamiento.* (San José) No. 2, Vol. 15, noviembre 1995. p. 62ss.
2.Joaquín Arriola y David Mena, "La Transición: los proyectos en disputa", *ECA*. (San Salvador) No. 536, junio 1993, p. 532.
3.*Ibid.*, p. 533.

4.Véase: Rafaél Antonio Pleitez, "Por qué ocurrió una guerra civil en El Salvador y no en Honduras", en *Revista Realidad.* (San Salvador) No. 45, mayo-junio 1995. pp. 439-462. También Ignacio Ellacuría, *Veinte Años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos.* (San Salvador: UCA Editores, 1991). Tomo I. pp. 501-520.
5.*Cfr.* Mario Lungo U., *La lucha de las masas en El Salvador.* (San Salvador: UCA Editores, 1987).
6.Arriola y Mena, "La Transición: los proyectos en disputa", *Art. Cit.* p. 534. También *Cfr.* Ignacio Ellacuría, *Veinte Años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos.* (San Salvador: UCA Editores, 1991). Tomo II Capítulo 6.
7.*Cfr.*, Juan Ramón Medrano, *Estrategia integral del FMLN para un nuevo país.* (San Salvador: Comité Político del FMLN, 1992), Documento. pp. 3-4. También Arriola y Mena, "La Transición: los proyectos en disputa", *Art. Cit.* p. 534s.
8.*Cfr.* Mario Lungo Ucles, *El Salvador 1981-1984: la dimensión política de la guerra.* (San Salvador: UCA Editores, 1986); *El Salvador en los 80: contrainsurgencia y revolución.* (San Salvador: Editorial Universitaria, 1991).
9.El FMLN fue constituido por cinco organizaciones político-militares de ideología Marxista Leninista, con diferentes concepciones militares y políticas, entre ellas estaban: el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), el Partido Comunista de El Salvador (PC), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC), y la Resistencia Nacional (RN).
10. *Cfr.* Abelino Martínez Rocha, "Los protestantismos en la crisis salvadoreña", en Luis E. Samandú (Comp), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica.* (San José, C.R.: EDUCA, 1991). pp. 120ss; A. Piedra, "Evaluación crítica de la actual coyuntura evangélica centroamericana", en *Vida y Pensamiento.* (San José) No. 1 y 2 . Vol 4. 1984. pp. 3-20.; Juan Luis Recio Adrados, "Incidencia política de las sectas religiosas: en el caso de Centroamérica", *ECA.* (San Salvador) Nos. 531-532. Enero-Febrero 1993. p. 77s.
11. Para ampliar sobre este fenómeno de la iglesia electrónica, véase: Hugo Assmann, *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina.* (San José: DEI, 1988). 2a. Edición.
12. *Cfr.* Juan Luis Recio, "Las iglesias evangélicas en El Salvador", *ECA.* (San Salvador) No. 512. Junio 1991. pp. 583-591.
13. Arturo Piedra, *Art. Cit.*, p. 69.
14. Nidia Díaz, *Nunca estuve sola.* (San Salvador: UCA Editores, 1988), p. 118-119.
15. *Cfr.*, Byron Hugo López (Coord.) Confraternidad Evangélica Salvadoreña, *Despertar '93: el desarrollo de la Iglesia evangélica*

1982-1993 y los desafíos para el año 2000. (San Salvador: Mimeografiado, 1993). p. 49ss; Cfr., Instituto de Opinión Pública-IUDOP, La religión para los salvadoreños. (San Salvador: UCA Editores, 1988), p. 4; también en Ignacio Martín-Baró, *La opinión pública salvadoreña* (1987-1988). (San Salvador: UCA Editores, 1989). p. 31.

16. Se conoce como "iglesias históricas" a aquellas denominaciones que tienen sus raíces en el movimiento protestante de la Reforma del Siglo XVI, que se dió en Alemania por medio de Martín Lutero y otros reformadores europeos. Entre ellas están las iglesias: Luterana, Presbiteriana, Reformada, Episcopal, Bautista y Menonita. Dichas denominaciones se caracterizaron por cierta rigidez doctrinal y litúrgica, con una actitud vigilante hacia la penetración de doctrinas exóticas. Cfr. *Identidad Bautista.* Serie 1 adultos y jóvenes (San Salvador: ABES, s.f.), p. 58; *Identidad Bautista.* Serie 2. p. 62; A. Piedra, "Protestantismo y Sociedad en Centroamérica", en Luis E. Samandú (Cop.), *Protestantismo y procesos sociales en Centroamérica.* (San José: Editoria EDUCA, 1991) p. 279.

17. Cfr. Mardoqueo Carranza Monterrosa, "El Salvador: ingreso a un mundo desconocido", en C. René Padilla (Comp.) *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina.* (Ecuador: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991), pp. 53-60.

18. Véase el testimonio del pastor Miguel Tomás Castro en María López Vigil *Piezas para un retrato.* (San Salvador: UCA Editores, 1993), pp. 125, 126.

19. *El Salvador: iglesia profética y cambio social.* (San José: DEI, 1988), p. 49. Nota 67. Véase también "Combatieron 176 mexicanos en el frente, 25 perecieron", en Revista *CRIE.* (México) No. 301. Enero 20 1993. p. 9.

20. Véase el incidente del pastor de la IBE, Miguel Tomás Castro, capturado por un cuerpo de seguridad del gobierno, en noviembre de 1984, a acusándole de colaborar con la guerrilla. Este fue liberado gracias a una campaña nacional e internacional, que como resultado se le permitió salir al exilio. Cfr., Iván Santiago G., "Protestantes Salvadoreños ayudan a víctimas de guerra", *Noticias Aliadas.* (Perú), No. 1, Vol. 23. Enero 16, 1986. p. 2, 8. Jorge Pixley (Edit.), *Hacia una fe evangélica latinoamericanista: una perspectiva bautista.* (San José: DEI, 1988), p. 139. También, el caso de la profesora María Cristina Gómez, secuestrada, torturada y asesinada en abril de 1989. Cfr. "Crónica del mes de Abril" en ECA. (San Salvador) Nos. 486-487. Abril-Mayo 1989. p. 380.

21. Véase Comisión Mixta, Documento de trabajo: versión preliminar del Informe. (San Salvador, 28 de junio de 1993), Mimeografiado. pp. 4, 5.

22. La Tandona es una promoción de oficiales (46), la mayor que ha salido de la Escuela Militar, gozaban de ciertos privilegios dentro de la institución armada, así como dentro de ciertas familias pudientes. Su líder el Coronel René Emilio Ponce y muchos de este grupo de militares estaban en puestos claves, pero habían sido acusados de ser violadores de los derechos humanos. Véase: Mena Sandoval, *Del Ejército Nacional al Ejército Guerrillero.* (San Salvador: Ediciones Arcoiris, 1991), Capítulo IV "La Tandona", pp. 59-66.
23. Véase: Revista ECA (San Salvador) Nos. 493-494. Noviembre-Diciembre 1989). Todo el número habla sobre el asesinato en la UCA, para los acontecimiento consultar "Crónica del Mes" p. 1133-1152. Cfr. María Cortina, *El Salvador: Memoria intacta.* (San Salvador: Editorial Génesis, 1992) pp. 193-220.
24. Gabriel Gaspar Tapia, "La derrota sandinista y el nuevo cuadro regional", *Realidad económico-social.* (San Salvador) No. 13. Enero-Febrero 1990. pp. 45-61.
25. Comisión Mixta, Documento de trabajo: versión preliminar del Informe. *Doc. Cit.* p. 16.
26. Entrevista al Rev. Carlos Sánchez. (San Salvador, 3 de febrero de 1994). Subrayado nuestro.
27. Véase: Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993. *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador.* (San Salvador: Editorial Arcoiris, 1993).
28. Cfr. Comisión de Derechos Humanos de El Salvador (CDHES), *Informe sobre la situación de los derechos humanos en El Salvador 1993.* (San Salvador: CDHES, Enero 1994) Capítulo II; "La guerra sucia persiste", ECA. (San Salvador) Nos. 541- 542. Noviembre-Diciembre 1993. pp. 1182-1188.
29. Cfr. Varios, *Visiones alternativas sobre la transición.* (San Salvador: Editorial Sombrero Azul, 1993); Horacio Castellanos Moya, *Recuento de incertidumbres: cultura y transición en El Salvador.* (San Salvador: Ediciones Tendencias, 1993), pp. 13-35; Yvon Grenier, "Una clase política en transición" y Breny Cuenca, "Fuerzas culturales en el orden post-bélico", Tendencias. (San Salvador) No. 14. Octubre de 1993. pp. 9-10 y 28-29. También: "La transición en El Salvador", *Proceso.* (San Salvador) No. 578. 8 de septiembre de 1993. pp. 4-5; "La liberalización de la izquierda", *Proceso.* (San Salvador) No. 597. 1 de febrero de 1993. pp. 11-12.
30. Para abundar sobre este tema véase: Rafael Guido Vejar, "El imaginario político de la nueva izquierda", *Tendencias.* (San Salvador) No. 15. Noviembre 1992. pp. 8-11; Horacio Castellano Moya, "Pugna dentro de la izquierda, ¿desarrollo democrático o rezagos de sectarismo?", *Tendencias.* (San Salvador) No. 17. Febrero 1993. pp. 8-9; Rubén Zamora, "Divergencias en la

izquierda", *Tendencias*. (San Salvador) No. 20. Mayo 1993. p. 12; "El ERP se convierte a la socialdemocracia", *ECA*. (San Salvador) No. 539. Septiembre 1993. pp. 884-885.

31. Sobre este aspecto véase el excelente artículo de Any Cabrera, "Los debates en el FMLN", *Tendencias*. (San Salvador) No. 21. Junio de 1993. pp. 5-8; también consultar "La izquierda en la encrucijada, hay que cambiar 200 años de ejercicio excluyente del poder: Rubén Zamora" *Tendencias*. (San Salvador) No. 15. Noviembre de 1992, pp. 21-25; Guillermo Mejía, "La carrera hacia las elecciones" *Tendencias*. (San Salvador) No. 18. Marzo de 1993. pp. 3-7; "La precandidatura del Dr. Abraham Rodríguez", *Informativo semanal Proceso*. (San Salvador) No. 561. 5 de mayo de 1993. pp. 6-8.

32. "Izquierda y democracia", *Proceso*. (San Salvador) No. 720. 7 agosto de 1996. p. 3.

33. UCA, "Pronunciamiento del Consejo Superior Universitario: La depuración de la Fuerza Armada no es negociable", *ECA*. No. 529-539. Noviembre-Diciembre 1992. pp. 955-961. El señalamiento se hace en la p. 960.

34. Horacio Castellanos Moya, "Pugna dentro de la izquierda...", *Rev. Cit.*, p. 8.

35. Francisco Calles (Editor), *Boletín En el camino*. (San Salvador) No. 7. 8 de junio de 1993. p. 2.

36. Sobre este tema ver mi trabajo *Conflicto en la obra bautista de El Salvador: Un análisis histórico-coyuntural 1992-1993*. (Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1994). Tesina para optar al grado de bachillerato en Teología. 173 pp.

37. *El Diario de Hoy*. Jueves 25 de marzo de 1993. p. 11.

38. M. Carranza Monterrosa, *Art. Cit.*, p. 60.

39. Joaquín Villalobos, *Una revolución en la izquierda para una revolución democrática*. (San Salvador: Arcoiris, 1992) p. 63.

Iglesias Menonitas en América Central: Memoria de las CAMCAs 1974-1978[1]

Jaime Prieto Valladares

Introducción

Este ensayo tiene como eje central las Consultas Anabautistas-Menonitas (CAMCAS) que se realizaron en Centroamérica y Panamá desde su inició en Honduras en 1974 hasta la de Managua, Nicaragua en 1988. El artículo contiene dos partes principales: la primera se refiere al surgimiento de la CAMCA durante la gestación del movimiento popular en Centroamérica y Panamá (1974-1978) y la segunda a las reflexiones teológico-pastorales que se suscitaron en las CAMCAs durante el período revolucionario (1979-1988).

Jaime Prieto es profesor del SBL.

1. Surgimiento de CAMCA y movimiento popular (1974-1978)

Los intentos de una nueva integración económica y social de los países centroamericanos durante la década de los sesenta dieron al traste con programas como Alianza para el Progreso y el Mercado Común Centroamericano,[2] e incidieron en la guerra entre Honduras y el Salvador en 1969, que dejó como saldo la muerte de 3.000 personas y cerca de 38.000 familias salvadoreñas refugiadas en la frontera hondureña.[3]

Algo característico de esta década en la región fue el proceso de ascenso de los militares y su control del poder civil, no sólo para proteger los grupos de la oligárquicos sino también para defender sus propios intereses económicos. En Nicaragua puede decirse que los militares continuaron sosteniendo la dinastía somocista. Los pueblos por su parte respondieron a ello con organización popular y oposición armada.[4] En Costa Rica la experiencia fue otra toda vez que no se crearon estructuras militares como se dieron en los demás países. Todo esto fue parte del contexto general que rodeó el origen de las CAMCAs.

Con la apertura de la obra misionera en Puerto Rico en 1943,[5] la Junta de Misiones Menonitas (Mennonite Board Of Missions) inició el trabajo misionero en el área de el Caribe, Centroamérica y Panamá. Desde entonces se fue estableciendo trabajo en la República Dominicana, Honduras, Jamaica, Cuba, Panamá, Haití, Belice, Costa Rica, Guatemala y Nicaragua. En octubre de 1973 el Concilio General de la Iglesia Evangélica Menonita Hondureña decide convocar a una consulta a varios de los líderes menonitas de Centroamérica, encargándose la coordinación a James Sauder, de la Eastern Mennonite Board Of Missions. El evento se realizó en julio de 1974.[6] La CAMCA se creó como un espacio de diálogo entre misioneros/as y representantes de Iglesias menonitas del área centroamericana, a fin de coordinar los institutos bíblicos menonitas del área, compartir los avances y dificultades del trabajo misionero y fomentar la identidad pastoral y teológica anabautista.

James Sauder quien trabajaba para el Instituto Bíblico Menonita de Honduras en la Ceiba fue definitivamente una persona de fundamental importancia en los inicios de las conferencias anabautistas centroamericanas.[7] Sin duda alguna el fue uno de los pioneros en la creación de CAMCA debido a su gran interés en coordinar los institutos bíblicos menonitas. Sauder participó activamente en todas las consultas de este período con excepción de la consulta de 1976.[8] No fue extraño entonces que la primera CAMCA se organizara en Honduras en 1974.[9]

Una de las tareas que falta por hacer es determinar con mayor exactitud el número y las personas que asistieron a cada una de las conferencias de las CAMCAs. Sauder informa que un total de 25 personas participaron en la primera CAMCA. El siguiente cuadro nos puede ayudar a tener una visión en conjunto de las fechas, lugares y temas de las consultas de CAMCA de este período de 1974 a 1978:

FECHA	LUGAR	TEMA
1974 9-12 julio	Honduras, Academia los Pinares, Tegucigalpa	Crecimiento de la Iglesia y la formación de líderes
1975 3-5 julio	Costa Rica, Alajuela	Obra pastoral, nuevos creyentes y manual ministerial
1976	Guatemala	no se tiene información
1977 6-9 junio	Nicaragua, Diariamba	Movilización evangélica y discipulado cristiano
1978 12-15 julio	Belice, Belice	La vida-amor redentivo, conciencia cristiana, relaciones Iglesia-gobierno civil

Las CAMCAs de estos años estuvieron a cargo de misioneros norteamericanos como Jaime Sauder (Eastern Mennonite Board Of Missions, Honduras), Elmer y Eileen Lehmann (Conservative Mennonite Conference, Costa Rica), Lester Olfert (Brethren in Christ Of Missions, Nicaragua) y Roberto Garber (Belice). No fue sino hasta 1979 que los centroamericanos asumieron por primera vez la dirección de estos eventos.

2. Crecimiento y discipulado en la pastoral

Los temas y las discusiones de las primeras consultas respondieron a una "pastoral intraeclesial", con ello queremos decir que se apuntó a las necesidades propias de la iglesia. La primera consulta trató precisamente del crecimiento de las iglesias y se habló de la necesidad de impulsar la formación de líderes a través de institutos bíblicos por extensión. En la segunda CAMCA (Costa Rica, 1975) el tema relevante será otra vez el crecimiento y la formación de nuevos creyentes.[10] La cuarta CAMCA (Nicaragua, 1977) abordó asuntos como el crecimiento de la membresía y la apertura de nuevas congregaciones, dado que se consideraron como aspectos de vital importancia dentro de sus concepciones de evangelización. Los delegados de Costa Rica, Nicaragua, Belice, Guatemala y Honduras dieron a conocer sus metas de crecimiento numérico y de discipulado.[11] El folleto "La Iglesia del Señor frente a su tarea suprema" del pastor Alberto Barrientos, de las Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC), sirvió como base de discusión en esta conferencia.[12]

3. La renovación carismática en la Iglesia

La llegada a Costa Rica en 1969 del pastor carismático argentino, Juan Carlos Ortiz, marcó una etapa muy importante en el protestantismo costarricense.[13] El movimiento carismático que se extendió con mucha fuerza en esta década, a pesar de que ya existían iglesias pentecostales en el país, vino a renovar tanto a las llamadas iglesias históricas como a algunos sectores de la Iglesia Católica.[14] La vertiente carismática católica, ampliamente descrita por el teólogo católico Amando Robles,[15] se expandió a través del Padre MacNutt,[16] quien estuvo en Costa Rica en 1973. Entre los misioneros norteamericanos menonitas en Costa Rica, los pastores Enrique y Esther Helmuth jugaran un papel muy importante en todo esto. Después de sus estudios en la Eastern Mennonite College, los Helmuth regresaron a Costa Rica en 1972 con "una nueva dimensión de la vida en el Espíritu".[17] La renovación carismática tuvo eco en la mayoría de las convenciones menonitas en Centro América; en Honduras, por ejemplo, tuvo una clara influencia a través de "Amor Viviente" de la Eastern Mennonite Board.[18] La renovación se va a sentir en la liturgia de la iglesia. Es en el contexto de la CAMCA de 1975 que los menonitas publican el himnario "Alabanzas de libertad".[19] Esta música que aún hoy se canta en las iglesias menonitas centroamericanas reflejó muy bien la influencia de la renovación carismática. Un canto representativo fue el siguiente:

Fluirá como río; como lluvia caerá;
Cual rocío los montes y valles cubrirá;
y la gloria del Señor por doquier cundirá,
y el Espíritu de Dios vendrá.[20]

Resumiendo podríamos decir que el movimiento carismático destacó los siguientes aspectos: a) una necesidad de la llenura o bautismo del Espíritu Santo; con ello se enfatizaba la práctica de la oración, el ayuno y el hablar en lenguas, b) la imposición de las manos para recibir sanidad interna como externa, en caso de que

hubiera algún tipo de enfermedad, c) se acentuó la necesidad del reconocimiento del señorío de Jesucristo en toda la vida del creyente, d) promovió la participación del laicado en la renovación de la iglesia y su misión evangelizadora. El avivamiento y crecimiento numérico de las iglesias menonitas en Centroamérica estuvo relacionada con esta renovación que afectó a las CAMCAs.

4. Participación social de los menonitas

La problemática social y política del área no fue central en los encuentros de esta primera etapa. La excepción lo constituyó la reunión de Belice en 1978). Allí surgieron inquietudes con respecto a la guerra civil que se vivía en Nicaragua y las tensiones existentes entre Guatemala y Belice. Sin embargo la manera como se definió la violencia tendió a obviar los problemas reales que estaban afectando la región. Todo ello en realidad no reflejó más que la filosofía de los misioneros menonitas expresada en a través del Servicio Voluntario Menonita. El punto 4 de la declaración de esa consulta habla por sí solo:

> *...rehusamos participar en toda acción que tienda a la violencia tales como la guerra, huelgas, disturbios políticos o de otra índole, y ofrecemos servir en programas encaminados al bienestar humano; tales como programas de alfabetización, salubridad, reforestación, reconstrucción en tiempo de catástrofe, y cualquier otra actividad en beneficio de la comunidad.*[21]

El valor de esta declaración está, sin embargo, en que fue la primera en su género. Aunque el punto de partida es el reconocimiento de las autoridades establecidas por Dios, se admite también, que la obediencia del cristiano a Dios está por encima de la obediencia al Estado. El artículo 5 de la misma lo presenta así:

Que el estado es establecido por Dios para mantener el orden en la sociedad, que como cristianos debemos honrar y respetar a las autoridades y orar por ellas, y obedecer las leyes siempre y cuando estas no estén en contra de los principios bíblicos establecidos por Dios.[22]

En lo que respecta al tema Iglesia-Estado la declaración conservó la reserva anabautista de mantener su distancia con respecto a las autoridades civiles.

5. El desafío de la crisis revolucionaria (1979-1989)

Julio de 1979 marcó una nueva etapa en la historia de Centroamérica con el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional sobre la dictadura militar de los Somoza (1937-1979). Este nuevo intento de crear una sociedad alternativa, después de 20 años de la Revolución Cubana, creó grandes esperanzas en las organizaciones populares de América Central.[23] Como veremos en el cuadro siguiente, las temáticas tratadas en ésta década responden muy concretamente a la situación revolucionaria que vivió la región, de ahí que fueron fundamentales en la configuración de la identidad anabautista de los menonitas, de donde destacó la doctrina de la "no resistencia".

Las CAMCAs durante la crisis revolucionaria (1979-1988)

FECHA	LUGAR	TEMA
1979 23-26 julio	Honduras, La Ceiba	Anabautismo, renovación y ministerios
1980 25-28 junio	Costa Rica, Heredia	Crecimiento de la Iglesia, capacitación de líderes, misión social de la Iglesia

1981 23-27 junio	Guatemala, Cd. Guatemala	No resistencia. Cómo vivir en una sociedad socialista
1982 6-9 julio	Nicaragua, Monte de los Olivos	Análisis anabautista de la Teología de la Liberación
1983 5-9 julio	Belice, Orange Walk Town	El Sermón del Monte
1984 3-7 julio	Honduras, San Pedro Sula	El papel de la mujer cristiana en la situación de las iglesias
1984 28-30 mayo	Guatemala, Antigua	La Iglesia testifica a Centroamérica con esperanza
1985 1-7 julio	Costa Rica, Alajuela	El ministerio de la mujer
1986 setiembre	Guatemala, Antigua	Primera Consulta menonita sobre la misión de la Iglesia
1987 27-29 agosto	Guatemala, Cd. Guatemala	La espiritualidad en Mesoamérica
1988 5-10 julio	Nicaragua, Managua	Qué significa ser anabautista hoy

Los temas de las primeras dos consultas se constituyen en un “continum” de lo que fue la primera época. Tanto en la consulta de Honduras (1979) como la de Costa Rica (1980) se vuelven a tratar los temas de renovación, ministerios, crecimiento de la Iglesia y capacitación de líderes. Con la consulta de Guatemala en 1981 se inicia una nueva época, donde se refleja claramente un esfuerzo por responder desde la tradición anabautista a situaciones de

cambio social como la que estaba experimentando Centro América, específicamente por el rumbo de la Revolución Nicaragüense. Esta temática estará también presente en Nicaragua en 1982, donde se trató el tema del anabautismo y la teología de liberación. Después del tema del "Sermón del Monte" en Belice en 1983 seguirán dos conferencias sobre el "Rol de la mujer en la situación de Centroamérica". Me refiero a las CAMCAs de Honduras en 1984 y Costa Rica en 1985. Preocupaciones teológicas y pastorales sobre la vida y misión de la iglesia y el significado de ser anabautista en el contexto revolucionario de Centro América van a ser aspectos muy importantes en los demás eventos.

6. Renovación carismática y teología

La influencia carismática que permeó las convenciones menonitas en América Central vino a ser muy importante en el proceso de indigenización de la Iglesia, aunque muy pronto se vio retada por los cambios sociales imperantes en su medio. La teología latinoamericana levantó dudas sobre muchos de los fundamentos de la teología carismática, y su rechazo de los regímenes dictatoriales, puso en una nueva perspectiva el tema de la relación Iglesia-Estado.

La Consulta Anabautista de Guatemala en 1981 puso de relieve una de las grandes preocupaciones de los menonitas: el papel que la Iglesia debería jugar en un contexto socialista. Las ponencias de Arnoldo Casas ayudaron mucho por varias razones: 1) porque se tomó en serio otras experiencias eclesiales en contextos de cambios revolucionarios como fue el mismo caso de Cuba, 2) porque se hizo un esfuerzo por interpretar la relación Iglesia-Estado desde la perspectiva anabautista, 3) porque se asumió positivamente los cambios políticos y económicos que traía consigo la revolución socialista en el área, sin llegar por ello a apoyar incondicionalmente un sistema político determinado.[24]

A pesar de que en esos años la teología de liberación ya estaba presente,[25] no es sino hasta la CAMCA de Nicaragua en 1982, cuando se debatió su significado para la teología anabautista.

El material de estudio que se utilizó fueron secciones del módulo del Seminario Bíblico Latinoamericano del profesor menonita Dr. LaVerne Rutschman.[26] En concordancia con la participación de la mujer en la situación revolucionaria de la región, las CAMCAS de 1984 y 1985 abordaron el tema de la mujer cristiana en la situación de la iglesia en Centroamérica".[27]

Las conferencias de 1984, "La Iglesia testifica a Centroamérica con Esperanza" como la "I Consulta Menonita Latinoamericana sobre la Misión de la Iglesia", ambas celebradas en Guatemala, fueron muy importantes. Ellas reflejaron un esfuerzo de la Iglesia Evangélica Menonita de Guatemala y del Comité Central Menonita por responder teológica y pastoralmente, desde la identidad anabautista de no-resistencia, a un contexto social cargado de violencia.[28]

La declaración de la CAMCA de 1987 indicó nuevamente el carácter profético y el testimonio de paz que fue dándose en las comunidades menonitas durante los ochentas. La consulta versó sobre "La espiritualidad en Mesoamérica", en la que no faltó el anhelo de paz que en ese momento sentían los pueblos centroamericanos. El artículo cuarto de la declaración de dicha consulta fue al respecto muy explícito:

> *Declaramos como apropiado, que los gobiernos de la región mantengan una disposición de autonomía en el conflicto sin suscribir acciones basadas en intereses ni agendas externas, y los instamos a realizar esfuerzos para cumplir con los acuerdos tomados recientemente en la cumbre de Esquipulas II, demostrando así a la comunidad internacional, que somos capaces de enfrentar nuestros problemas y encontrar vías pacíficas de solución.*[29]

Ese compromiso por la paz y por los que sufren violencia también quedó claramente expresado en el artículo sexto:

> *Declaramos nuestro dolor, acompañamiento y solidaridad con todos aquellos que experimentan y sufren en nuestros pueblos situaciones de injusticia. Elevamos nuestra oración para ser instrumentos de paz en esta hora de tribulación y hacemos el llamamiento a todos aquellos que se entregan en el nombre de Jesucristo a responder a la vocación de ser CONSTRUCTORES DE LA PAZ (Mateo 5.9).*[30]

Esa vocación por la paz se hizo manifiesta a través de actos concretos como la participación amplia de menonitas en solidaridad con las víctimas del conflicto centroamericano. El Comité Central Menonita fue fundamental en todo esto a través de del servicio voluntario de jóvenes canadienses, estadounidenses y centroamericanos.[31]

Conclusión

Es necesario trabajar aún más estas etapas de las primeras consultas menonitas. Se necesita profundizar la percepción que se tuvo en estas consultas sobre temas como la evangelización y el discipulado. Se reconoce, sin embargo, que las CAMCAs fueron verdaderos espacios de reflexión sobre la vida y la misión de la iglesia en el contexto de la crisis política de América Central. Aunque es muy grande la tarea de investigación que nos queda por delante, su importancia es quizás mayor en el fortalecimiento de la identidad anabautista y de una memoria de fe y esperanza. Conocer nuestro pasado, los aciertos como desaciertos de quienes nos precedieron, nos ayuda a responder con mayor claridad al llamado de Dios a ser testigos de su amor y de su paz en la sociedad que vivimos.

Notas

1. Los contenidos fundamentales de este artículo son parte de la ponencia, "Methodological Problems and Possibilities on the Historical Work of Mennonites in the Caribbean, Central America and Panama" presentada en una consulta menonita en Indiana, abril de 1975.
2.Susanne Bondeheimer, "El Mercado Común Centroamericano y la ayuda norteamericana", en: Susanne Bodenheimer/Xavier Gorostiaga et. al, *La inversión extranjera en Centroamérica*, (Costa Rica: EDUCA, Tercera Edición, 1981, p. 25-166.
3. Vid. M. V. Carias/D.Slutzky (Coord.), *La guerra inútil: Análisis socio-económico del conflicto entre Honduras y El Salvador*, (San José: EDUCA, 1971.
4. Héctor Pérez, *Historia general de Centroamérica. De la posguerra a la crisis*, (San José: FLACSO, 1994).
5.David Powell, "Puerto Rico", en: Cornelius Dyck/Dennis Martin (Coord.), *The Mennonite Encyclopedia*. A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement, Vol. V, A-Z, (Scottdale: Herald Press, 1990), p 737-738.
6.Carta del pastor Jaime Sauder a los "Hermanos menonitas centroamericanos", La Ceiba, Honduras, 7 enero 1974. (Archivo del autor, en adelante: (AA).
7. Vid. el documento "El plan de formación". No tiene fecha aunque menciona la CAMCA de 1974 en Tegucigalpa. El contenido hace probable que fuera escrito por Jaime Sauder en 1975 (AA).
8.Jaime Sauder, *Resumen provisional de las consultas menonitas centroamericanas* (CMCA), La Ceiba, 1982 (AA).
9. Carta de Jaime Sauder, *op. cit.*
10. Jaime Sauder, "Informe de la formación de líderes en Centro América dado en la Segunda Consulta Menonita Centroamericana en Costa Rica del 3-5 de julio de 1975", 3 de julio, 1975 (AA).
11. CAMCA IV, Resultados de la evaluación pastoral, crecimiento de la iglesia y evangelización, 1977 (AA).
12.Vid. Alberto Barrientos, *La iglesia del Señor frente a su tarea suprema*, (San José: IINDED, Edición corregida y aumentada, 1982).
13. Vid. "Centroamérica Cristo es tu solución", en *Maranata*, (San José, Edición No. 24, Año 2, 1983), p 5-8.
14.Guillermo Cook, Análisis socio-teológico del movimiento de renovación carismática con referencia especial al caso costarricense, Tesis de Licenciatura, (San José: SBL, 1973).
15. Amando Robles, "Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica", en *Mensajero del Clero*, Publicación

oficial d3 la Conferencia Episcopal de Costa Rica, San José, No. 11, Setiembre 1983.
16. Sobre la teología carismática de este sacerdote vid. Francis MacNutt, Die Kraft zu heilen. *Das fundamentale Buch uber Heilen durch Gebet*, Verlag Styria Graz Wien Köln, 5. Auflage, 1986.
17.Henry Helmuth, "If I were starting over ...", en: *Brotherhood Beacon*, Ohio, January, 1991, pp 8-9.
18.Janet Breneman, "Honduran Mennonite Church", en: Cornelius Dyck/Dennis Martin (Coord.), op. cit., pp 391-393.
19. CAMCA, *Alabanzas de libertad*, Litografía Ambor, 1975. Sin lugar de impresión.
20.íd., Canto No. 436, p 215.
21. CAMCA, Declaración de Belice, Belice, 15 de julio de 1978, p 1.
22.*Ibid.*
23. Orlando Núñez, "La revolución social y la transición en América Central - El caso de Nicaragua-", en: Daniel Camacho/ Manuel Rojas, *La crisis centroamericana* (San José: FLACSO-EDUCA, 1984), pp 95-125.
24. Vid. Arnoldo Casas, "Como vivir la Iglesia en una sociedad socialista", CAMCA, Guatemala, junio 1981. Arnoldo Casas, "Testimonio de paz", CAMCA, Guatemala, junio 1981 (AA).
25.Vid. James Prieto, "Historia y desarrollo de la Teología de la Liberación (1962-1993)", en: *SENDEROS*, Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales, Año XV, No. 43, Enero-Abril 1993, pp 1-35.
26. Laverne Rutschman, *Anabautismo Radical y Teología Latinoamericana de la Liberación* (San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1982).
27.Vid. Acta de la XI CAMCA, San Pedro Sula, Honduras, 3-7 de julio de 1984.
28. I Consulta Menonita Latinoamericana sobre la misión de la Iglesia, Antigua Guatemala, Guatemala, 7-10 septiembre 1986 (AA).
29.Declaración de CAMCA 1987. Firmada por los delegados de las Iglesias Menonitas de Centroamérica, Panamá, Colombia y Puerto Rico, Guatemala, 27-29 agosto, 1987 (AA).
30. *Ibid.*
31.Víd. Charlie Geiser/Linda Shelly, *History of the Mennonite Refugee Program in Honduras*, 1987. (Tomado del archivo del Comité Central Menonita en Canadá).

La participación de la mujer en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en México

Concepción León

Introducción

Agradecemos la oportunidad y el privilegio de compartir estas notas, reconociendo los desafíos que conlleva una reflexión de este tipo. El artículo es un aporte y no la última palabra sobre la participación de la mujer en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) de México.

Trataré de esbozar algunas ideas que nos permitan tener una visión general de la contribución de la mujer en el crecimiento de la IAFCJ. Esta reflexión es el primer intento de sistematizar la participación de la mujer desde una perspectiva de género.

Concepción León es mexicana, graduada del programa de Licenciatura en Teología del SBL. Actualmente es profesora en el Centro Cultural Mexicano (Escuela de Teología) de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Deseo a través de estas líneas reconocer y honrar a todas aquellas mujeres[1] siervas, que han entregado su vida al servicio abnegado e incondicional de la obra de Dios y exaltar la memoria de la mujer que Dios usó para levantar el movimiento del nombre de Jesucristo en México.

Es un enfoque que parte de las estadísticas oficiales de la IAFCJ y de experiencias de vida de las mujeres, recogidas a través de 20 encuestas realizadas a los coordinadores distritales de educación cristiana.

1. Origen de la IAFCJ de México

1.1.Contexto histórico

La IAFCJ de México nace en un contexto revolucionario. El año de 1914 fue el año más violento de la revolución mexicana. Las tropas constitucionales ocupaban el país para derrocar al ejército federal, y la situación económica del país iba en declive. La realidad "política y social que había creado el porfiriato venía desbordándose inconteniblemente desde principios de siglo con protestas, insurrecciones y crímenes por todo el país".[2] Mientras México experimentaba esta crisis, el país del Norte vivía un optimismo industrial y una experiencia espiritual producida por los movimientos de santidad del siglo pasado.[3]

1.2 Fundadora de la IAFCJ de México

A raíz de esa angustiosa situación muchos mexicanos cruzaban las fronteras de los Estados Unidos de Norte América en busca de trabajo para sostener a su familia que dejaban en su país. Una pareja de recién casados emigró al estado de California, donde tendrían en el año de 1912, una experiencia pentecostal en la Misión Apostólica de la calle Azuza de la ciudad de Los Angeles.[4] Esto le dio a la señora Romana Carvajal de Valenzuela un gran impulso

para llevar el evangelio de Jesucristo a su familia y para testificarles de su nueva experiencia con el Espíritu Santo en la manifestación de las lenguas (glosolalia).

Romana Carvajal fue una mujer intrépida que estuvo por dos años yendo y viniendo de California a su pueblo natal de Villa Aldama (Chihuahua, México) para instruir a los primeros doce creyentes apostólicos.[5] Debe decirse que en estos dos años (1914-1915) reinaba el peligro y la pobreza extrema en el país.[6] Este fue el contexto de la decisión que llevó a esta mujer a obedecer la voz del Espíritu y a cumplir el plan de Dios en el pueblo mexicano.

El 1 de noviembre de 1914 un grupo de doce personas se encontraba reunido para estudiar la Palabra, orar y pedir la promesa del Espíritu Santo. Dios no hizo esperar más su promesa y derramó de su Espíritu en cada persona, dándoles la experiencia de hablar en otras lenguas. Es a partir de este grupo, con el liderazgo protagónico de Romana Carvajal, que nace lo que hoy conocemos como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México (IAFCJ).[7] Lo curioso es que el protagonismo de esta mujer no marcó el rumbo de la vida y ministerio de las mujeres en la IAFCJ. Como sucede en muchos casos, con el tiempo la iglesia va limitando y controlando las mujeres que Dios usa para propósitos especiales.

1.3. Perfil de la IAFCJ

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús es un movimiento pentecostal con 82 años de presencia en México. Tiene 808 iglesias en el país; 755 pastores; 634 ministros; 608 diáconos y 79.469 miembros de entre los cuales 48.749 son mujeres.[8] Con respecto a su liderazgo, disciplina y economía la IAFCJ es un movimiento autóctono. Su gobierno es episcopal y su confesión doctrinal se basa 18 puntos.[9] Su finalidad ha sido definida así:

Aspira a repetir en nuestro tiempo sin más variantes que las impuestas por la cultura y la distancia cronológica, la realidad

de la iglesia primitiva en sus prácticas, creencias y resultados, con el fin de tener un ministerio dinámico adaptado a las circunstancias de la iglesia y aspirando siempre a la superación.[10]

2. Contribución de la mujer en el crecimiento de la IAFCJ

La mayoría de los líderes pastores concuerdan en que la mujer ha sido importante para el desarrollo de la comunidad eclesial.[11] El Dr. Manuel J. Gaxiola afirma que "la aportación de las mujeres al extendimiento y prosperidad de la IAFCJ, es cosa que no se puede negar... comenzando por el hecho de que la Iglesia Apostólica de México es fruto del trabajo inicial de una mujer".[12] Son varias las contribuciones que la mujer da a la iglesia, nos limitaremos a mencionar sólo cuatro de ellas: en lo económica, en la tarea de evangelización, a nivel de educación y en el aspecto administrativo.

2.1 Contribución económica

La Biblia registra experiencias de mujeres que contribuyeron en el aspecto económico. Jesús mismo recibió este tipo de contribución (Lc. 8.3), al igual que Pablo en la iglesia de Filipos, en donde una mujer comerciante aparece entre las primeras convertidas (Hch 16.14,15; Fil 4.15-16).

En el caso de la IAFCJ las estadísticas hablan por sí solas; ellas revelan la capacidad de las mujeres de sostener económicamente los proyectos de becas para los hijos de pastores, misiones, entre otros. Este aporte de las mujeres representa más del 50% de los ingresos totales de la iglesia.[13]

La posición económica de todas las mujeres no es homogénea. La mayoría son de escasos recursos, pero todas ellas son mujeres trabajadoras, sacrificadas, esforzadas, obedientes y cumplidas en todas sus asignaciones y metas que establece la mesa directiva nacional, distrital, presbiterial y local.

2.2 Contribución en la evangelización

Según las estadísticas, la mujer realiza el 75% de la tarea evangelizadora de la iglesia. Esta actitud está en línea con el papel de la mujer en los tiempos bíblicos. La mujer samaritana fue la primera evangelista de su pueblo; las mujeres que seguían a Jesús también hicieron su parte desde el momento que recibieron la orden de anunciar a los apóstoles la resurrección del Señor (Mr 16.9; Lc 24.9-10). Vemos al apóstol Pablo con un equipo de mujeres colaboradoras suyas en la tarea de la proclamación del evangelio (Ro 16.2,6,12).

Los espacios donde se realiza esta tarea son los mismos donde predicó Jesús: los hogares, las calles y otros lugares públicos, y los medios son, entre otros, las células y la evangelización casa por casa. Es importante señalar que el trabajo femenino en la IAFCJ está recuperando la historia de las mujeres que en el pasado desarrollaron un ministerio, especialmente las misioneras o evangelistas que entregaron su vida en esta tarea, aunque no figuren en la historia del crecimiento de la iglesia. Con esta actuación las mujeres heredan a las siguientes generaciones lo que se ha entendido como el tesoro de un pueblo, su historia. Una historia que no es no solo de personas sino del Dios que se encarnó y actuó también a través de las mujeres.

2.3 Contribución educativa

En el área educativa la mujer desempeña el 65% de la actividad docente en la iglesia,[14] especialmente en la escuela bíblica dominical, grupos familiares, células de estudio y de oración. Aunque la participación de la mujer en los seminarios no es todavía oficial, algunas ya están tomando parte en la enseñanza en varios de ellos.

2.4 Contribución administrativa

La IAFCJ tiene organizados a sus miembros en fraternidades de señores, señoras y jóvenes, cada una con dos líderes que actúan como responsables de la organización del trabajo del grupo y del envío de las cuotas señaladas, así como los informes de avance o retroceso y cualquier detalle de la fraternidad.[15] Cada fraternidad tiene líderes según los niveles jerárquicos de la estructura eclesial. A nivel local estos líderes son supervisados por el pastor, por el presbítero a nivel de presbiterio, y a nivel distrital y nacional respectivamente por el obispo distrital y la mesa directiva de la iglesia.

En esta área la mujer participa como directora o secretaria y tesorera de la fraternidad de señora. En el caso de la fraternidad de jóvenes, las mujeres que llegan a ser directoras son relativamente pocas. En el mejor de los casos son secretarias y tesoreras. No obstante, cada año se ve un avance en la participación de la mujer en la fraternidad de jóvenes.

3. Situación actual de la mujer en la IAFCJ

La mujer apostólica es parte de la realidad social que vive México; no puede quedarse pasiva frente a los desafíos que la sociedad les presenta. Como seguidoras de Jesús son llamadas a participar en la formación de una sociedad nueva, donde la vida, el respeto al derecho y la igualdad de individuos sean una realidad en la sociedad y en la iglesia. Por eso es muy importante la superación secular y teológica de las mujeres.

3.1 La mujer y la preparación secular

Son varios factores los que están permitiendo que la mujer pueda avanzar en su preparación secular; una razón muy fuerte es que doctrinalmente ya no se condena la decisión de estudiar. La mayoría

de los líderes pastorales creyeron por mucho tiempo que el cristiano no debería estudiar las cosas de este mundo. Esta posición ha ido cambiando por la realidad educativa y la exigencia laboral del país. Todavía hace dos décadas una persona podía entrar a trabajar en una fábrica sin tener la primaria terminada, ahora el requisito mínimo es la secundaria y dentro de poco el requisito mínimo de estudios será la preparatoria. ¿Podrá obtener empleo una mujer o un hombre creyente que no cumpla con este requisito?

Otro factor que ha ayudado es el cambio de mentalidad de los padres de familia de una o dos generaciones atrás. Ahora existe entre ellos una mayor preocupación de que sus hijos reciban la mejor educación. También ha ayudado el ingreso al cuerpo de líderes y pastores de personas con cierto nivel técnico y profesional, que no ven limitaciones en promover la educación secular de mujeres y hombres.

Un dato interesante en la IACFJ es el hecho de que las mujeres tienen un nivel educativo más elevado que el de los varones.[16] Esto presenta un desafío para los líderes en cuanto a la posición de la mujer dentro de la iglesia. Por ejemplo, la mujer profesional tiene un campo de acción y realización más amplio en la sociedad que en la iglesia. Todo esto levanta algunas preguntas: ¿Tendrán ese mismo campo de acción y realización en la iglesia las mujeres que estudian teología? ¿Qué pasará con todas las mujeres apostólicas preparadas secular y teológicamente? Lo que sí es una realidad contundente, es que la mujer está superando los obstáculos que no le permitían avanzar.

3.2 La mujer y la preparación teológica

El avance de la mujer apostólica en la preparación teológica ha sido muy lenta. En esto ha pesado mucho la visión y convicción de los líderes, y por supuesto, de quienes están a cargo de la educación en la iglesia. Unido a ello está la postura de la iglesia respecto al ministerio de la mujer, y los espacios limitados que ella encuentra en algunas regiones del país. Pero esta situación también está

cambiando y se observa en algunos líderes encargados de la educación cristiana y teológica que están actualmente promoviendo la preparación de la mujer en el área teológica.

En 1987 se abrió en la ciudad de México el Centro Cultural Mexicano, que es la facultad de teología de la IAFCJ de México, donde a partir de este año se ha promovido la educación teológica de la mujer, tanto en la sede central como en sus extensiones regionales. En la actualidad se tienen 447 mujeres que están estudiando el programa del diaconado.[17] La iglesia cuenta con varias instancias educativas y con sus modalidades respectivas. Se tienen 34 centros regionales y un Programa de Educación Teológica por Extensión (PETE). Para 1997 se pondrá en marcha el proyecto de una Escuela Bíblica por Correspondencia (EBC), que tiene un programa específico para las mujeres pentecostales.

El interés de la mujer apostólica por la preparación teológica está creciendo, producto de su necesidad de conocimiento, sus inquietudes teológicas, históricas, bíblicas y pastorales, así como de su deseo de conocer su papel en la comunidad de fe y en la sociedad. Las mujeres creen que el Espíritu Santo les seguirá enseñando e iluminando para comprender las realidades que deben ser transformadas para el engrandecimiento de su reino. Ellas confían que mientras esperamos la parusía El les guiará a descubrir o crear esas nuevas formas de vivir el *kerigma*, la *diaconia* y el *ágape*. Entre tanto que se le espera, las mujeres trabajan y estudian para cumplir con la misión que se les ha encargado.

3.3 La mujer apostólica y su encuentro con el Espíritu Santo

Una de las experiencias trascendentales en la mujer apostólica es su experiencia con el Espíritu Santo, ya sea la glosolalia o la convicción de que el Espíritu reparte dones a mujeres y hombres. Esto confirma su fe en el Dios justo e inclusivo. Al mismo tiempo vemos en esta acción una señal emancipadora que las ubica en un lugar de valor y dignidad. Es en esta perspectiva que el

pentecostalismo propicia en la mujer una experiencia con el Espíritu Santo que, al igual que con los hombres, afirma la mujer como persona y le confirma su ministerio como colaboradora de Dios.

Las mujeres apostólicas han aprendido a convivir y respetar los dos tipos de liderazgo, el informal y el formal; es decir el que no tiene un lugar en la jerarquía del gobierno de la iglesia y el que sí lo tiene. Están conscientes de que el Espíritu Santo usa a mujeres y hombres independientemente de su preparación y función en la iglesia.

Las mujeres resuelven a la manera de Jesús los obstáculos que tienden a limitar su ministerio; para Jesús el ministerio no requiere de una posición de poder para actuar, sino de un compromiso incondicional con el proyecto de Dios. Todas las acciones de Jesús reflejaron esta lógica de servicio. Al igual que Jesús, el Espíritu Santo también continúa con esta lógica de servicio, usa a mujeres y hombres que no son parte de la jerarquía ni del gobierno de la iglesia. En Jesús y el Espíritu Santo se tiene un paradigma y un fundamento. Se espera en ellos como espera la tierra la lluvia.

3.4 La mujer apostólica es de compromiso y visión

Las mujeres poseen un sentido de compromiso muy fuerte que está relacionado en gran parte con la formación cultural y religiosa que recibe. Al igual que en los tiempos de Jesús, la IAFCJ también tiene mujeres comprometidas que a diario emplean sus fuerzas en las tareas que les son asignadas y se sacrifican al grado de minimizar sus otras responsabilidades como mujeres. Viven con tal compromiso porque creen que así lo hizo Jesús. Se sienten seguidoras de Jesús y muestran que son capaces de amar a Dios y al mundo. El compromiso se ve como el camino de los nobles, el camino a la excelencia y a la lealtad. Las mujeres confirman su ministerio y perseveran en él por el compromiso que se asume con Jesús como nuestro Todo (Dios, padre, salvador, señor, sanador, consolador, maestro, amigo, etc.).

Conclusión

Las mujeres sueñan elaborando proyectos, programas, actividades entre otras cosas; visionan una realidad diferente; entregan todo lo que tienen. Las mujeres, sin embargo, están conscientes de que están remando contra corriente. Pero no se desaniman ante ello, ni tiran el remo, porque creen en el Dios del tiempo que las sorprenderá en su tiempo.

Espero que con estas palabras haya logrado presentar un panorama del compromiso y participación de la mujer de la IAFCJ en México.

Notas

1 Existe un proyecto para rescatar la historia de todas las mujeres que han tenido un papel protagónico en la formación de iglesias en todos los distritos.
2 José Barrales Valladares, *La revolución mexicana* (México: Harla, 1989), p. 122.
3 Carmelo E. Alvarez, *Santidad y compromiso.* (México: CUPSA, 1985), p. 35.
4 Manuel J. Gaxiola. *La serpiente y la paloma.* (México: Libros Piros, 2 da. edición, 1994).
5 Ibid., p. 149
6 J. Barrales, *op. cit.*, p. 157
7 Manuel J. Gaxiola, *op. cit.*, p. 144
8 Informe de la Convención General (México: Guadalajara, 1995).
9 Mesa Directiva Nacional "Puntos Doctrinales" Constitución y Reglamentos (México: Guadalajara, 1989).
10 *Ibid.*, p. ix.
11 Encuestas realizadas a los Coordinadores de Educación Cristiana de la IAFCJ, el 7 de junio de 1996 en la CD. de México.
12 Manuel J. Gaxiola. "Ovejas y Pastores: una guía para el estudio de Primera de Timoteo". (México, D.F.), inédito, p. 7.

13 Evaluación comparativa de la IAFCJ del segundo semestre de 1995.
14 *Ibid.*, sp.
15 Constitución y reglamentos, *op. cit.*, pp. 76, 117-122.
16 Este dato es parte de un estudio no concluido, no obstante los primeros resultados apoyan lo mencionado, 1993.
17 Evaluación comparativa, *op. cit.*, sp.

La realidad de España como desafío para misioneros evangélicos latinoamericanos

Julio Díaz Piñeiro

Introducción

La presencia de organizaciones misioneras y misioneros latinoamericanos protestantes en España es un fenómeno relativamente reciente, que se da en el contexto de la Constitución española aprobada en referéndum el 31 de octubre de 1978 y de la Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa, que puso fin a casi cuarenta años de monopolio religioso de la Iglesia Católica Romana en la reciente historia de España. Antes de esta fecha histórica, las

Julio Díaz es español, pastor bautista, y está concluyendo el programa de licenciatura en el Seminario Bíblico Latinoamericano.

limitaciones impuestas a las confesiones no católicas por el régimen del general Franco redujo, entre otras cosas, la entrada de agencias misioneras o personal protestante foráneo. Esto hizo que la presencia en España de misioneros latinoamericanos durante este período fuera ínfima.

Con las libertades ideológicas, religiosas y de culto que garantizó la Constitución de 1978, España se convierte en objetivo misionero prioritario para las denominaciones evangélicas de América Latina. Unido a este hecho está otro factor como es el notable crecimiento que a partir la década de los setenta experimentaron la iglesias evangélicas latinoamericanas, lo cual ha fomentado el espíritu misionero.

Desde finales de esta década hasta la actualidad ha sido constante la llegada a España de misioneros latinoamericanos - enviados por iglesias locales o agencias protestantes. Algunas organizaciones evangélicas latinoamericanas han incluso establecido delegaciones en suelo español ante las nuevas posibilidades misioneras de una España que ha experimentado profundos cambios políticos, sociales y religiosos. Pero, ¿cuál es la realidad con la que se encuentran? ¿Cómo es, desde el punto de vista religioso y social, la España de finales del siglo XX? ¿Qué desafío representa para las iglesias y organizaciones misioneras protestantes de América Latina ?

1. Contexto histórico

La realidad social y religiosa de la España de hoy debe ser entendida a la luz de su historia reciente, caracterizada por diferentes regímenes políticos en los que el elemento religioso jugó siempre un papel decisivo. La posición hegemónica otorgada a la Iglesia Católica Romana por la monarquía española y que continuó con el directorio militar del general Primo de Rivera (1923-1930) recibió un severo golpe con la proclamación de la República el 12 de abril de 1931. El gobierno republicano desde el principio orientó

su política a la concesión y consolidación de todas las libertades, incluida la libertad religiosa, y la limitación de los privilegios seculares de la Iglesia Católica, equiparándola con las demás confesiones religiosas existentes en España.

La política del gobierno republicano en materia religiosa contó con una enconada oposición por parte de los sectores más reaccionarios del país y de la jerarquía católica española, lo que agudizó las tensiones en la relación Iglesia-Estado y alentó, por otra parte, los sentimientos anticlericales de facciones republicanas radicales, que se tradujeron en una ola de saqueos y quema de conventos e iglesias, aunque

> *no ha quedado demasiado claro el origen de las instigaciones a cometer tales desmanes. Ya en su día no faltaron testimonios según los cuales la incitación procedía del propio clero y de las fuerzas políticas afines que de este modo buscaban provocar una amplia reacción contra el Gobierno republicano.*[1]

El 18 de julio de 1936 el general Franco y otros militares de tendencia fascista se alzaron contra el gobierno republicano, lo que dio origen a un conflicto bélico fratricida que duró tres años y finalizó con la derrota de las fuerzas republicanas y la victoria de las nacionales, leales al general Franco. Desde el primer momento del alzamiento militar, la jerarquía católica española no ocultó sus simpatías por los insurgentes, decantándose claramente a favor de éstos y calificando de "cruzada" la sublevación militar y la contienda que le siguió. Esta toma de posición de la jerarquía católica fue contestada en el bando republicano por "el movimiento popular anticlerical más violento que ha conocido la historia de España: más de seis mil sacerdotes, monjes y monjas asesinados, más de mil iglesias totalmente destruidas y muchas más saqueadas y parcialmente destruidas".[2]

Tras la victoria del general Franco se instauró en España una férrea dictadura que supuso una involución con respecto a las libertades y derechos ciudadanos y concedió a la Iglesia Católica una gran relevancia socio-política, en detrimento de las minorías

religiosas existentes en España, que fueron primero perseguidas, y luego sometidas a toda clase de injusticias y vejaciones hasta la promulgación el 28 de junio de 1967 de la Ley 44/1967, que regulaba el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, aunque, en la práctica, no pasaba de ser simple tolerancia.

La Iglesia Católica, a su vez, legitimó el nuevo régimen y estableció con él una alianza que dio lugar a lo que se ha dado en llamar el "nacionalcatolicismo", que ha presidido la vida social, cultural y moral de la sociedad civil española desde 1939 hasta la muerte del general Franco, en 1975. La imposición de la religión católica no sorprendió en una sociedad tradicionalmente religiosa, como es la española, pero contribuyó a avivar el anticlericalismo latente en el espíritu español, más afecto a las tradiciones de la Iglesia Católica que a sus representantes. La influencia que este período histórico tuvo en el pueblo español es fundamental para entender la actual realidad española.

El influjo del Concilio Vaticano II y los indicios del resquebrajamiento del régimen franquista a finales de la década de los sesenta llevaron a un sector de la jerarquía católica española a un prudente distanciamiento del régimen, al tiempo que abogó por medidas aperturistas y liberalizadoras, lo que provocó serios enfrentamientos con las filas más conservadoras de la Iglesia Católica y de la sociedad española. El fin del "nacionalcatolicismo" llegó, como ya se ha mencionado, con la muerte del general Franco en 1975, la instauración de una monarquía parlamentaria en la persona del rey Juan Carlos I y la aprobación en referéndum por amplia mayoría, en 1978, de una nueva Constitución, que recoge los principios y derechos fundamentales de un Estado democrático y reconoce a España como un Estado aconfesional, aunque con capacidad para establecer acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas de notorio arraigo establecidas en España (5 de julio de 1980, Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa).

El rol que actualmente desempeña la Iglesia Católica en España puede resultar contradictorio a la hora de comparar diferentes valoraciones. Así, en opinión de algunos autores,

superada la etapa de nacionalcatolicismo que caracterizó la posición de la Iglesia Católica en el régimen franquista, actualmente encontramos a una Iglesia al margen de las principales controversias políticas, aunque no silenciosa en temas que considera centrales, esperando influir en los fieles más bien que empujándolos a la esfera política. Esta retirada, que puede no ser permanente, ha hecho que la Iglesia sea menos relevante para los que no se cuentan entre sus fieles, permitiéndoles considerarla como algo irrelevante y mantener una benévola indiferencia hacia ella.[3]

Sin embargo, resulta más que evidente que la Iglesia Católica -consciente de que es una de las instituciones más importantes de España- no ha renunciado a mantener un papel protagónico y hegemónico en la sociedad española, ni tampoco ha ocultado sus simpatías por aquellos partidos políticos que le son afines. Esto como se ha puesto de manifiesto en la última campaña electoral celebrada en España que, después de trece años de sucesivos gobiernos socialistas, culminó el 3 de marzo de 1996 con la victoria en las urnas del Partido Popular -conservador y adscrito a la Democracia Cristiana- y que contó con apoyo moral y efectivo del episcopado español y de extensos sectores del clero católico. En España es de esperar que el acceso al poder político de un partido confesional -como es el Partido Popular- tenga sus repercusiones en las relaciones del Estado con la Iglesia Católica y con las confesiones religiosas no católicas reconocidas por el Estado español.

El actual panorama religioso y social de España es, sin duda, resultado de su historia reciente. A pesar de que España continúa siendo un país donde la religión ocupa un espacio moderado en la vida de sus ciudadanos, el desencanto de muchos fieles católicos con su Iglesia es un hecho. La ausencia de mayor compromiso en la transformación positiva de la sociedad y el exceso de clericalismo que ha atravesado la historia de España han generado un bloqueo de la religiosidad del pueblo español, mientras que el nacionalcatolicismo ha provocado más desafección que otra cosa.[4]

La consecuencia inmediata de todo ello es, en opinión de analistas y sociólogos, el proceso de **secularización** en que se hallan inmersos los ciudadanos españoles, que pone en entredicho la tradicional religiosidad del pueblo español y obliga a un replanteamiento de la estrategia misionera en una nación como la española, relativamente próspera, en estado de bienestar, consumista, ubicada en un contexto europeo y escasamente preocupada por los temas trascendentes de la religión, a pesar de confesarse mayoritariamente católica.

2. Transición religiosa y secularización en España

Hablar hoy de secularización en España no es lo mismo que hacerlo en los años treinta, cuando la II República española se propuso secularizar la sociedad española socavando la autoridad y el control de la Iglesia Católica sobre la población y restándole protagonismo en los asuntos de Estado.

> *Hoy la secularización es el resultado de un cambio cultural, social y económico y de la debilidad de la estructura eclesiástica -por lo menos debilidad numérica-, y todo el que esté a favor de la secularización es consciente de que un ataque frontal sólo activaría la comunidad católica en defensa de la Iglesia y su campo de influencia.*[5]

Los representantes del laicismo español actual saben que esto es así, y el recuerdo del fracaso del gobierno republicano en su política religiosa está demasiado fresco en la memoria como para volver a repetir la historia. No quiere decir esto que no se produzcan expresiones de antirreligiosidad desde la clase intelectual o política -de las que en seguida se ocupan los medios de comunicación social- pero éstas son esporádicas y denotan más un antieclesiasticismo que una verdadera antirreligiosidad. Más bien, el laicismo español pretende reducir pacíficamente los espacios de influencia de las iglesias -y no sólo de la Iglesia Católica- y situarlos en los márgenes de la sociedad.[6]

2.1 Secularización y autodefinición religiosa de los españoles

El verdadero rostro del proceso de secularización que se está viviendo en España se aprecia más bien en las actitudes en materia de religión de los propios españoles. Una encuesta publicada recientemente por una importante editorial española[7] revela que la religión preocupa poco (36,6%) o nada (23.9%) a un 60,5% de los españoles, y mucho sólo a un 9,6%. En la encuesta mencionada, la religión ocupa el último lugar entre los temas de máxima preocupación de los españoles y obtiene el índice de máxima despreocupación para la mayoría.

A esta despreocupación por la religión hay que sumar la espectacular reducción de los españoles que se definen a sí mismos como "católicos practicantes" y el aumento considerable de los que de definen como "católicos no practicantes".

> *Entre 1965 y 1990 los españoles que se autodefinen como católicos con diversos niveles de práctica han descendido sustancialmente, pasando del 83% al 53%. En el mismo período, el porcentaje de "católicos no practicantes" se duplica o casi se triplica, ya que del 15% en 1965 se llega al 40% en 1988, y al 45% en 1989 ... Los que más han aumentado han sido los indiferentes (del 3% al 21% entre 1970 y 1989) y los "católicos no practicantes" (del 32% al 45%) ... Los años 1978-1983 constituyen el espacio temporal en el que se experimenta el gran cambio de la identidad religiosa de los españoles, muy marcada por la disociación entre identidad religiosa y práctica religiosa, el auge de la indiferencia y el estancamiento del ateísmo en un nivel bajo (5%).*[8]

La transición religiosa de los españoles hacia una sociedad secularizada parece confirmarse con los datos de una encuesta de ámbito nacional realizada del 23 al 25 de enero de 1996 y facilitados por un semanario español.[9] Ante la pregunta ¿cómo se declararía? en materia de religión, las respuestas fueron las

siguientes: católico practicante (35,3%); católico no practicante (47,5%); de otra religión (1,7%); agnóstico (13,3%); no sabe/no contesta (2,2%).

La autodefinición del 47,5% de los encuestados como "católicos no practicantes" resulta interesante para comprender el peso que la religión ha tenido y tiene en un país como España. Por "católicos no practicantes" entendemos aquellas personas que, habiendo sido bautizadas en el seno de la Iglesia Católica, no son miembros activos de dicha Iglesia, no cumplen con los preceptos enseñados por ésta, no están de acuerdo con parte o la totalidad de sus principios y artículos de fe y pisarán en contadas ocasiones un templo católico, más por compromisos sociales que por verdadera necesidad de creyentes. Sin embargo, no renuncian a su condición de católicos porque, después de largos siglos de imposición religiosa, resulta difícil superar el anacronismo que identifica el ser español con el ser católico o, quizás porque, en su fuero interno, el español necesita sentirse parte de algo antes que no ser de nada, aunque no comulgue plenamente con ello o, simplemente, rehuye de ser la excepción en medio de su grupo social.

Los jóvenes españoles están siendo los principales protagonistas del cambio en el panorama religioso español. Si en 1975 el 75% de los jóvenes españoles se declaraban católicos practicantes, en 1989 su número se había reducido al 15%.

> *En 1989, los jóvenes de 22-25 años presentaban la siguiente autoidentificación religiosa: 14% de "católicos practicantes"; 38% de "indiferentes" y "ateos"; 47% de "católicos no practicantes" (ocasionales y nominales).*[10]

Si comparamos estos datos con los publicados en 1996 notaremos que el número de "católicos practicantes" es sensiblemente menor entre la juventud española que entre otros grupos de edad, aumentando notablemente el de "indiferentes" y "ateos". El número de jóvenes indecisos o que declara pertenecer a una confesión religiosa no católica se mantiene dentro de la media nacional, en torno al 1%.

Como es de esperar, el mayor número de "católicos practicantes" corresponde a las clases alta y media alta, ideológicamente más conservadoras e históricamente vinculadas a la Iglesia Católica, mientras que el mayor número de indiferentes se da entre la clase trabajadora, mas influida por ideas progresistas. Sin embargo, sorprende descubrir que en esta clase social el porcentaje de "católicos practicantes" es similar al de indiferentes y ateos.[11]

2.2 Secularización y compromiso eclesial

Aparte ya de la autodefinición religiosa de los españoles, que cuestiona el concepto de España como "nación católica", otras señales permiten constatar que la secularización de la sociedad española está teniendo lugar a pasos acelerados. La asistencia de los españoles a las iglesias es un claro indicativo:

> *si en 1973 el 75% de los españoles declaraba asistir a la iglesia alguna vez al mes, todos o casi todos los domingos o más de una vez a la semana, actualmente la proporción se ha reducido drásticamente al 29%.*[12]

Significativo es también que en un país como España, donde las leyes tributarias permiten a los contribuyentes destinar un 0,5% de sus impuestos declarados a la Iglesia Católica o, en su defecto, a fines sociales, "en 1988 tan sólo un 35% de los contribuyentes expresó su voluntad de destinar una parte de sus impuestos al sostenimiento económico de la Iglesia Católica, mientras que un 12% lo hizo para fines sociales y un 53% no utilizó ninguna de estas posibilidades".[13] Desde 1988 hasta la fecha las aportaciones de los españoles a la Iglesia Católica se han mantenido en niveles similares para preocupación de la jerarquía católica española que, dada la escasa responsabilidad de su feligresía en el sostenimiento económico de su Iglesia, por una parte ha desplegado una imponente campaña publicitaria recordando a los fieles católicos sus deberes económicos con la Iglesia y, por otra, reclama del Estado el aumento en 0,5 puntos de la tasa de aportación tributaria a la Iglesia Católica, situándola en un 1%.

Esta falta de responsabilidad de los fieles católicos con el sostenimiento de su Iglesia no debiera sorprender en un país como España, acostumbrado desde siempre a que sea el Estado quien asume esa responsabilidad, y que es lo que continúa sucediendo a pesar de que la Constitución española no da privilegios a ninguna confesión religiosa.

2.3 Impacto de la secularización

La evolución en la moral y las costumbres de la sociedad española es otra señal de su independencia con respecto al estamento religioso y reveladora del talante extraordinariamente laico que ha venido asumiendo durante las últimas dos décadas.

> *Cerca de las dos terceras partes de los españoles dicen ser contrarios a las pautas morales defendidas por la Iglesia en temas tales como las relaciones sexuales prematrimoniales, la indisolubilidad del matrimonio, la prohibición de los anticonceptivos o el celibato de los sacerdotes. El alejamiento de la Iglesia se produce incluso entre quienes se consideran católicos practicantes, sobre todo en la materia que les afecta personalmente.*[14]

La liberalización y permisividad de la sociedad española afecta también a temas cuyo debate permanece abierto en la opinión pública española. Según los datos publicados de la encuesta "El Pulso a la Nación",[15] la mayoría de los encuestados son partidarios de la legalización en España de la prostitución, de los matrimonios entre homosexuales y de la eutanasia, así como del reconocimiento de los derechos sociales de las parejas no casadas canónica o civilmente, de la ampliación de la ley del aborto con cargo a la sanidad pública y de que la violencia y la pornografía en televisión no sean suprimidas, sino limitadas.

A medida que la sociedad española se ha ido haciendo más permisiva y materialista, las creencias religiosas han ido perdiendo terreno en favor del agnosticismo y del escepticismo religioso. Algo más de la mitad de los españoles afirma creer totalmente en Dios, pero los niveles de creencia en los artículos de fe de la Iglesia Católica descienden hasta llegar al de la infalibilidad del Papa, mantenido sólo por un tercio de la población española.[16]

A la vista de estos datos, es interesante observar la dicotomía religiosa del pueblo español, la diferenciación que establece entre el "ser" y el "hacer". Resulta paradójico que en un pueblo que se declara católico romano en un 82,9% (si sumamos los católicos practicantes y los no practicantes) apenas la mitad afirme creer en Dios y sólo un tercio profese adhesión a dogmas fundamentales de la Iglesia Católica, como es el de la infalibilidad del obispo de Roma, o la salvación del alma, o la vida eterna, que preocupa sólo a un 17,4% de los españoles.[17] Pero es que ésta es la forma de ser de los españoles: religiosos por tradición, católicos por definición, pero también críticos con las instituciones religiosas y escépticos con sus enseñanzas, particularmente con la Iglesia Católica, que no ha sido capaz de satisfacer sus aspiraciones espirituales más profundas. De nuevo es necesario no confundir antieclesiasticismo -muy arraigado en la mentalidad española- con irreligiosidad, por más que la religión no sea uno de los temas de mayor preocupación de los españoles.

Si bien las encuestas realizadas en España revelan una escasa preocupación de los españoles por la religión,

> *en 1991, entre los doce países comunitarios, España ocupaba el quinto lugar con respecto a la proporción de personas que se consideran religiosas, tras Portugal (86%), Grecia (85%), Italia (82%) e Irlanda (72%).*[18]

Y, pese a la intensidad del proceso de secularización que se vive en España, la Iglesia Católica mantiene un buen número de fieles practicantes, que la sitúan como la institución religiosa más importante de España.

2.4 Secularización y pluralismo religioso

La España secularizada es también una España más plural y tolerante con las confesiones religiosas no católicas. Superados ya los aciagos días del "nacionalcatolicismo", en los que no profesar la religión católica significaba una estigmatización social, el pluralismo sociocultural consecuencia del proceso de secularización ha favorecido la difusión de diversas formas de vida religiosa que han fragmentado el panorama religioso español: judaísmo, islamismo, budismo, protestantismo, ortodoxos, diversos tipos de sectas -orientales, esotéricas, filosóficas, mesianistas, etc.

El conjunto de españoles que declara pertenecer a una religión no católica apenas supera el 1,5% de la población total,[19] una exigua minoría que, al amparo de la Ley 7/1980, de Libertad Religiosa, se esfuerza en ocupar un espacio social en igualdad de derechos y oportunidades que la religión mayoritaria -la Iglesia Católica- y cuyo principal enemigo es la secular desconfianza e ignorancia del pueblo español hacia lo que no conoce.

En febrero de 1990, el Estado español firmó acuerdos de cooperación con las confesiones no católicas de notorio arraigo en España -judíos, musulmanes y protestantes- que suponen un paso importante en el reconocimiento social de las minorías religiosas más representativas del panorama religioso español. El crecimiento numérico de las confesiones no católicas en España es lento, pero constante. Con excepción de los judíos y de la Iglesia Ortodoxa, que mantienen una presencia discreta, la multiplicación de las mezquitas musulmanas -la más importante de Europa se encuentra en Madrid- y la apertura de templos y lugares de reunión protestantes hablan por sí mismas de ese crecimiento en una sociedad espiritualmente desencantada de su legado religioso.

Los protestantes o evangélicos españoles son polifacéticos: bautistas, pentecostales, menonitas, hermanos, Iglesia de Cristo, reformados, episcopales, Ejército de Salvación, independientes, ... la mayoría de ellos agrupados en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), que hace de inter-

locutor en las negociaciones con el gobierno español. En total suman unos 100.000, aunque su ámbito de influencia es mucho mayor y casi duplicaría su número. Lourdes Garzón, periodista del diario español "El Mundo", dice de ellos: "si por algo se distinguen y si algo los unifica es el afán de crecimiento y la actividad casi militante".[20]

La sola pronunciación de la palabra "protestante" todavía produce algún que otro respingo de sorpresa e inquietud en muchos españoles, acostumbrados desde el siglo XVI a escuchar desde púlpitos y confesionarios que los protestantes son la encarnación del mal y la herejía, "enemigos de Cristo y de la Iglesia". Aunque en España el antiprotestantismo militante ya es algo del pasado -reciente, pero pasado- no dejan de producirse manifestaciones esporádicas de descrédito o que tienden a ridiculizar al colectivo evangélico español, especialmente de parte de los medios de comunicación social. Curiosamente, suelen ser los medios supuestamente más progresistas los que más se prestan a este juego pero, detrás de esta actitud, hay que discernir los sentimientos antieclesiasticistas de un sector de la población española que no distingue entre grupos mayoritarios o minoritarios a la hora de dirigir sus ataques a la religión o, más concretamente, a las instituciones religiosas. Es esta otra faceta de la secularización que se está produciendo en la sociedad española.

El fenómeno de las sectas en España merece mención aparte.

> *Es difícil calcular el número de españoles adheridos a las sectas. Las cifras oscilan entre 87.000 miembros pertenecientes a 46 grupos y 500.000 pertenecientes a 300 grupos. Otras fuentes enumeran 27 sectas con un total de 76.130 adeptos ... Las más importantes numéricamente son los Testigos de Jehová (65.000) y los Mormones (15.000).*[21]

Estas cifras corresponden a 1990 y, desde entonces hasta la fecha, su número ha aumentado, debido a que despliegan una intensa actividad proselitista. La cifra de 500.000 españoles adheridos a una secta resulta un tanto exagerada, a menos que

los que ofrecen estas cifras quieran incluir en este número a otros grupos no católicos que nada tienen que ver con las sectas, algo nada extraño en un país en el que existe -más por ignorancia que por mala intención, al menos, en la mayoría de los casos- la tendencia a asociar lo no católico con secta.

El origen de la mayoría de las sectas que operan en España es norteamericano, asiático y latinoamericano,[22] de ahí la sospecha inicial con que el español mira a todo misionero extranjero que pretende hablarle de sus creencias religiosas. La desconfianza latente en el espíritu español hacia lo foráneo, trátese de ideas o de personas, fruto del aislamiento cultural y religioso de España durante siglos, es un elemento a tener en cuenta a la hora de pensar en España como campo misionero.

3. Valores dominantes en la sociedad española

La pérdida de influencia de la religión y de las instituciones eclesiásticas en una sociedad progresivamente secularizada como la española ha dado paso a una sociedad más materialista y preocupada de sí misma, aunque no necesariamente hedonista. Valores como la familia, la amistad, el trabajo, la felicidad, el orden, la justicia, la libertad, la paz, la igualdad, el patriotismo, la ecología, la tolerancia, el civismo, la generosidad, el altruismo, gozan de mucha estima entre los españoles.[23]

Sin embargo, aunque el español se declara abiertamente tolerante con su prójimo, los prejuicios raciales, culturales y sociales afloran más frecuentemente de lo que cabe esperar en una sociedad moderna, democrática y progresista como la española. En estas actitudes tiene mucho que ver la llegada masiva a España de emigrantes, refugiados y trabajadores de países del Tercer Mundo en busca de mejores condiciones de vida o en tránsito para otros países europeos, muchas veces culturalmente incomprendidos y socialmente marginados en una sociedad tremendamente competitiva y consumista.

El vacío dejado por las creencias religiosas ha sido ocupado por otras prioridades y preocupaciones más tangibles y cotidianas: el paro -que alcanza a un 23% de la población activa española- la continuidad del sistema público de pensiones, el éxito profesional, la destrucción del medio ambiente, el recrudecimiento del racismo y la xenofobia, el papel de España en Europa, la continuidad del sistema democrático, el paro, el terrorismo, la droga son los temas que acaparan la opinión pública española y que corroboran su talante progresista y específicamente laico.

En contra de lo que se esperaba, el fin del tutelaje político-religioso a que se vio sometido España durante el nacionalcatolicismo no ha empujado a la sociedad española a un hedonismo pronunciado. Valores como el placer, la diversión, el ascenso y el éxito social, la buena comida, el atractivo personal y otros forman parte de su cotidianidad y son apreciados, pero no se hallan entre las prioridades absolutas de la mayoría.[24] Lo que sí es evidente es que en España

> *... nos hallamos ante una creciente escisión entre religión y algunas dimensiones de la vida social y personal y ante una sociedad más centrada en aspectos intramundanos tanto en lo referido a los objetivos vitales como a los comportamientos ciudadanos.*[25]

Conclusión

La apertura de la sociedad española, su independencia del ámbito religioso y su talante secular y permisivo están provocando reacciones dentro y fuera de España. Mientras la Iglesia Católica española está hablando de la necesidad de una "re-evangelización" de la nación y de recuperar su influencia ética y moral sobre la sociedad española, desde América Latina se contempla a este país como urgentemente necesitado del evangelio de Jesucristo, lo que está impulsando iniciativas misioneras de parte de denominaciones y organizaciones protestantes latinoamericanas. Paradójicamente,

el país que llevó el cristianismo católico a América Latina se ha convertido a su vez en objetivo misionero de los pueblos que un día conquistó con la cruz y con la espada, con la diferencia que estas iniciativas parten ahora del cristianismo protestante que los sucesores de los Reyes Católicos prometieron erradicar de sus dominios.

La presencia de misioneros latinoamericanos en suelo español es vista desde el pueblo evangélico español como expresión de solidaridad y responsabilidad misionera de los cristianos evangélicos de América Latina con la "madre patria", en lo que se considera una oportunidad sin precedentes en la historia de España para difundir la semilla del evangelio en sus pueblos y ciudades. Pero España continúa siendo un desafío difícil. Si en épocas pasadas la intolerancia religiosa era el principal obstáculo para la propagación del Evangelio, actualmente la indiferencia religiosa de una buena parte de los españoles es la realidad con la que se van a encontrar los misioneros llegados de otras tierras.

Esta nueva situación obliga a un cambio de mentalidad por parte de las iglesias y organizaciones directamente involucradas en la obra misionera en España. Aunque una porción importante de la sociedad española permanece fiel a la Iglesia Católica, ya no es posible diseñar una estrategia misionera cuyo objetivo sea únicamente predicar el Evangelio en la católica España, sino que también deberá tenerse en consideración a la secularizada España, con sus valores, sus actitudes, sus problemas, sus puntos de interés, ... en suma, la España surgida de la crisis de su propia identidad religiosa.

Notas

1. José María Martínez, *La España evangélica ayer y hoy. Esbozo de una historia para una reflexión* (Tarrasa, España: Publicaciones Andamio-Editorial CLIE, 1994), p. 293.
2. *Ibid.*, p. 306.
3. Juan J. Linz, "Religión y política en España" en *Religión y sociedad en España* (Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 1993), p. 45.
4. Rafael Díaz Salazar, "La transición religiosa de los españoles", en *Religión y sociedad en España* (Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 1993), p. 126.
5. Juan J. Linz, *op. cit.*, p. 47.
6. Rafael Díaz-Salazar, "La transición religiosa de los españoles", *op. cit.*, p. 125.
7. Encuesta "El Pulso de la Nación", de la editora española Círculo de Lectores. Ambito: nacional. Muestra: 50.000 socios de Círculo de Lectores. Fecha: primavera de 1996. Realización: INNER, empresa de estudios sociológicos. Dirección: Luis Martín de Dios.
8. Rafael Díaz-Salazar, "La transición religiosa de los españoles", *op. cit.*, p. 94.
9. *La Revista de El Mundo* (Madrid), Núm. 17, 11 de febrero de 1996, p. 48.
10. Rafael Díaz-Salazar, "La transición religiosa de los españoles", *op. cit.* , p. 95.
11. *Ibid.*
12. José Ramón Montero, "Las dimensiones de la secularización", en *Religión y sociedad en España* (Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 1993), p. 184.
13. Rafael Díaz-Salazar, "La institución eclesial en la sociedad civil española", en *Religión y sociedad en España* (Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 1993), p. 284.
14. José Ramón Montero, *op. cit.*, p. 194.
15. Encuesta "El Pulso de la Nación" de Círculo de Lectores, p. 52.
16. José Ramón Montero, *op. cit.*, pp. 192-193.
17. Encuesta "El Pulso a la Nación" de Círculo de Lectores, p. 174.
18. José Ramón Montero. *op. cit.*, p. 184.
19 Rafael Díaz-Salazar, "La transición religiosa de los españoles", *op. cit.*, p. 111.

20. Lourdes Garzón, "La Iglesia de los milagros pequeños", *La Revista de El Mundo* (Madrid), Núm. 17. 11 de febrero de 1996, p. 44.
21. Rafael Díaz-Salazar, "La transición religiosa de los españoles", *op. cit.*, p. 112.
22. *Ibid.*
23. Encuesta "El Pulso de la Nación" de la editora Círculo de Lectores.
24. *Ibid.*
25. Rafael Díaz-Salazar, "La transición religiosa de los españoles", *op. cit.*, p. 110.

Lectura teológica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Francisco Limón

Introducción

Debo aclarar que este trabajo no es el resultado de una amplia investigación de campo. Estas ideas son impresiones que he percibido en alguna literatura y en varias visitas personales al lugar de acción del movimiento zapatista. Los viajes me confirmaron la pluralidad religiosa de sus miembros y la fuerte presencia de la religiosidad maya.

En esta interpretación está basada mayormente en los comunicados del Sub Comandante Marcos, quien se ha convertido en uno de los voceros más importantes del EZLN. "Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional", dijo él en una ocasión.

Francisco Limón es mexicano, pastor presbiteriano y Licenciado en Teología. Cursa en la actualidad el programa de maestría en el SBL.

1. El EZLN es pluralista

Creo que es necesario empezar diciendo que no existe, que yo sepa, un documento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que refleje expresamente una perspectiva religiosa o teológica. Sus dirigentes han dicho en diversas ocasiones que su movimiento no es un grupo organizado por ninguna iglesia.[1] Cuando me refiero a la teología lo hago entonces a partir de los referentes de su discurso que pueden ser leídos como teológicos. Dicho de otra forma, es la teología que está implícita en sus proclamas. Asumo por teología lo que algunos grupos indígenas describen como dar razón de su esperanza milenaria.[2]

De esta definición se desprenden tres aspectos que en mi opinión son pertinentes en la teología zapatista. Lo primero es la idea de dar razón de la esperanza, lo segundo es la fuerte presencia de teologías indígenas en la "experiencia milenaria" y finalmente está la idea de una "esperanza" que brota de la fusión de las otras dos teologías. Esta esperanza se convierte a la vez en resistencia y surge también como una teología de la liberación. Esta teología es obviamente plural.

Aunque el EZLN es mayoritariamente indígena, no hay duda de que sus bases vienen de muy diversas corrientes religiosas: "En el Ejercito Zapatista militan Presbiterianos, Evangélicos, Testigos de Jehová, expulsados de San Juan Chamula, o sea no es un movimiento Católico".[3] Diríamos también que no es un movimiento exclusivamente cristiano. En lo religioso el EZLN es una suerte de híbrido, donde conviven diversas expresiones religiosas provenientes de los mayas, los católicos y los protestantes. Esta diversidad proporciona un soporte y un ambiente que es único, como ejemplo de tolerancia, desde el cual es posible construir una nueva sociedad, un nuevo ethos.

2. Inspiración religiosa en la sublevación social

En México las luchas políticas se han concebido en gran parte como escenarios donde los dioses intervienen. No es sólo la lucha de los hombres, sus dioses están con ellos y de alguna manera son los dioses los que pelean. En el México prehispánico los dioses siempre estuvieron presentes en las conquistas de uno u otro pueblo, tanto entre los vencedores como en los vencidos.

Cuando los españoles llegaron a México, nuestros abuelos no podían ver a esos hombres de barba más que como *teteuh*.[4] Al principio pensaron que el recién llegado era su príncipe Quetzalcóatl.[5] Pronto descubrirían que aunque no era Quetzalcóatl, tendría que ser otro dios. Ello explica algunos de los preparativos que hizo Cuauhtémoc cuando organizó su defensa en el sitio de Tenochtitlán:

> *Revestir a un capitán de nombre Opochtzin con las insignias del rey Ahuízol. Esos atavíos que convertían a aquel hombre en Tecolote de Quetzal, le daban asimismo fuerza invencible. Se decía que en estas insignias estaba colocada la voluntad de Huitzilopochtli.[6] Se creía que lanzando el dardo del dios, "la serpiente de fuego", si lograba ésta alcanzar a uno o dos de los enemigos, era posible aún la victoria.[7]*

De esta manera nuestros abuelos se preparaban para el combate final entre los dioses. Un ejemplo fue el lamento de los antepasados ante la caída de Tenochtitlán después de 80 días de sitio: "déjenos pues ya morir, déjenos ya perecer, puesto que nuestros dioses han muerto".[8]

Las luchas por la Independencia se percibieron también en México como una lucha donde los dioses habrían de jugar un papel muy importante. Un sacerdote convoca al pueblo a la guerra independista, quien al iniciar su marcha pasa por Atotonilco y toma un estandarte de la Virgen de Guadalupe de tez morena y rasgos indígenas. Esta fue la primera bandera del ejército insurgente. La

guerra entre dioses se afirmó cuando el ejército realista español adoptó como guía a la Virgen de Los Remedios, de rasgos hispanos y blancos. Cada uno de los ejércitos estaba identificado con una diosa distinta. Fue en alguna medida un combate entre la diosa de los pobres y la diosa de los conquistadores.

En las luchas liberales, que van desde el proceso de independencia en 1824 hasta después de la guerra cristera 1929, la religión también va a jugar un papel preponderante. Para 1824 no se cuestiona que México fuera un país católico, aunque se replantea el concordato que la Nueva España tenía con el Vaticano. Uno de los puntos claves de este concordato era la administración de los bienes de iglesia. El debate empieza cuando el Vaticano no reconoce al Imperio Mexicano, rompiéndose las relaciones entre ambos estados.[9]

La lucha dentro del país se inicia ahora entre liberales y conservadores. Los primeros promueven la entrada de grupos protestantes en el país (1870) como una manera de restar fuerza a la hegemonía católica.[10] Durante la Revolución Mexicana (1910-1920) las iglesias protestantes se agrupan principalmente en las filas del ejército revolucionario, que luchaba contra los conservadores, apoyados por el clero católico. Triunfa la Revolución y los protestantes quedan del bando de los vencedores, quienes a pesar de la proclamación del estado laico en 1857, ganaron algunos puestos importantes.

La Guerra Cristera se inicia en 1926, y se caracterizó por un fuerte anticlericalismo. El papel de las iglesias protestantes fue de someterse al gobierno, pues de alguna manera eran aliados. Por esta razón no sufrieron la persecución religiosa a la que fueron sometidos los sacerdotes católicos. Esta crisis se termina en 1929, lográndose acuerdos que limitan al Estado a meterse con la Iglesia mientras no ésta no interfiera en política ni en los asuntos del Estado.

3. Percepción propia de los zapatistas

Es pertinente destacar y comentar algunos de los términos que los zapatistas usan para describirse a sí mismos. Primero que todo ellos se ven como herederos de todas las luchas que, en pro de su dignidad, su pueblo ha librado hasta hora:

> *Hoy como hace 26 años, como hace 65 años, como hace 502, la mentira se esconde detrás de la legitimidad, de la ilegalidad, de la bandera que es nuestra y no de aquellos quienes la han manchado poniendo sus colores como fondo de sus crímenes. La bandera es nuestra, de los mexicanos, no de aquellos con vocación de extranjera. Es suyo el verde, hermanos es el rojo nuestro. De la unidad de ambos nacerá el blanco que reclama la dignidad del águila hoy prisionera tras las barras y las turbias estrellas, recuperemos nuestra bandera.*[11]

Al tiempo que se asumen como herederos de esas luchas afirman su identidad y rechazan a aquellos que han suplantado a los verdaderos pobres que empuñaron las armas y entregaron su sangre. Con ello identifican a los que consideran como nuevos traidores, es decir el Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien ha detentado el poder por más de 60 años. También atacan a los Estados Unidos de Norteamérica, que tiene aprisionada al águila, el símbolo de identidad nacional.

La recuperación histórica como elemento de identidad es importante, ya que ayuda a reactualizar los valores, las vivencias, los anhelos de todos los héroes populares de antaño. De ahí que los zapatistas invocan a cada uno de esos héroes que contribuyeron a construir la nacionalidad mexicana. Se consideran entonces continuadores de las luchas de Zapata, Hidalgo, Morelos. El grito "**Zapata vive, la lucha sigue**", nos hace ver que los sueños por los que otros pelearon siguen siendo sus sueños y los muertos de ayer siguen hoy animando la lucha:

Hoy nosotros, los soldados zapatistas, los guerreros de las montañas, somos los mismos que peleamos contra la conquista española, los que luchamos con Hidalgo, Morelos y Guerrero por la independencia de estos suelos. Los mismos que resistimos la invasión del imperio de las barras y las turbias estrellas los que con Zaragoza peleamos contra el invasor francés. Los mismos que con Villa y Zapata recorrimos la República entera para hacer una Revolución... Los mismos que con Arturo Gámiz asaltamos el cuartel Madera. Los mismos que caminamos la montaña y la muerte con Lucio Cabañas y Genaro Vázquez Rojas. Los mismos que en las cárceles y las torturas resistimos los golpes represivos de los setentas y los ochenta. Los mismos que fertilizamos con nuestra sangre los suelos de San Cristóbal de las Casas, de Rancho Nuevo, de las Margaritas de Altamirano, de Ocosingo...[12]

Con este recorrido por la historia mexicana, se busca también una identificación con la totalidad del pueblo mexicano, y no solo con las inquietudes de los indígenas de Chiapas. Otras de las descripciones de gran contenido teológico que los zapatistas se dan a sí mismos, se puede ver en el siguiente párrafo:

...los sin nombre y sin rostro, los autodenominados "profesionales de la esperanza", los más mortales que nunca "transgresores de la injusticia", los que montaña somos, los del nocturno paso, los sin voz en los palacios, los extranjeros en la propia tierra, los de la muerte eterna, los despojados de la historia, los sin patria y sin mañana, los de tierna furia, los de verdad desembozada, los de la larga noche del desprecio, los hombres y mujeres verdaderos... los más pequeños... los más dignos... los últimos... los mejores... [13]

Veamos los términos más importantes de este texto:

Los sin nombre y sin rostro: Identificarse y ocultarse al mismo tiempo, han sido durante siglos los rasgos que han caracterizado los indígenas, los pobres. Son personas que han carecido de

identidad y que han contado no más que como mano de obra para colectar café, cortar caña, etc. La teología latinoamericana los ha descrito como los hombres y mujeres anónimos que, por no tener identidad, no cuentan. Probablemente a esto se refería el sub comandante cuando en una ocasión respondiera: *Para qué quieren saber quiénes somos si durante siglos no les ha importado quiénes somos...* Son los hombres, sin nombre y sin rostro, y su pasamontaña los identifica en la actualidad. Su identidad velada destaca en el sentido de que quieren evitar protagonismos, y en que su anonimato impide al adversario personalizar sus ataques.

Profesionales de la esperanza: Con esta expresión los zapatistas respondieron a la caracterización que el gobierno mexicano hiciera de ellos como "profesionales de la violencia". En el término esperanza subyace un lenguaje teológico que permite ver opciones y salidas en una sociedad que las adolece. Está claro que ellos son portadores de una esperanza que puede realizarse desde ahora. La revuelta armada, la posibilidad de que las voces indígenas sean escuchadas, la solidaridad con que la sociedad ha respaldado el movimiento zapatista, van siendo concreciones de esa esperanza.

Somos montaña somos: Las montañas, en la teología indígena, son muy importantes, ya que ellas representan a los abuelos guardianes del pueblo. Su fortaleza protectora proveía el sustento del indígena. Es en ellas donde habitan los espíritus benefactores.[14] La relación con ella está en que los zapatistas se consideran los guardianes del pueblo indígena primeramente, y de los mexicanos en general. De las entrañas de la montaña también surge la vida, de la que el EZLN se concibe dadora.

Extranjeros en su propia tierra: Este es un concepto que es utilizado en la teología Paulina para describir la presencia de los cristianos en este mundo. En el discurso zapatista la expresión nos describe la dura lucha del indígena, que aunque siendo el dueño originario de estas tierras, se ha visto despojado y expuisado de ella. La similitud en el uso de esta idea radica en que ambos viven como extranjeros en la tierra.

Los despojados de la historia: Los zapatistas se aplican esta connotación para crear su identidad. Están también de alguna manera describiéndose a sí mismos como los que habiéndoles robado su memoria, comienzan a recuperarla, aunque nadie se las quiere reconocer. Esto nos hace pensar en dos líneas de pensamiento que vienen contribuyendo con la recuperación de la identidad histórica de los marginados. En primer lugar están los trabajos de diversos indigenistas, como León Portilla, quien escribe la historia de los indígenas desde sus propias fuentes. En segundo lugar destaca el trabajo de los teólogos latinoamericanos como el de Gustavo Gutiérrez[15] y especialmente el de Enrique Dussel, a través de la Comisión de Historia de La Iglesia en América Latina (CEHILA)

Cuando los zapatistas se presentan como los despojados de la historia, se están colocando al mismo tiempo en la parte baja de todas las escalas sociales; es decir con los pobres, con los indígenas, con los que nada valen; y así se identifican con la gran mayoría del pueblo mexicano que también ha sido borrado de la historia.

Los de tierna furia: Esta expresión zapatista tiene su referente inmediato en la filosofía maya, de donde emana la experiencia del que se revela en contra de un orden que se percibe como destructor de la humanidad. Su sublevación, sin embargo, no está basada en una búsqueda del poder por sí misma, sino que es consecuencia de una furia que se funda en el amor que se tiene por el otro. Furia que surge de ver el dolor y sufrimiento por el que pasa su pueblo; es una furia solidaria con el que además de no tener nada, le amenazan la esperanza de vivir. Una furia que se desencadena contra el sistema que destruye, y no contra el otro que es también indígena, mexicano y pobre.

Hombres y mujeres verdaderos: La filosofía náhuatl (Leopoldo Zea) concibe al indígena bajo la idea de hombres y mujeres verdaderos. Con esta expresión se traza la identidad del ser humano en la cosmogonía azteca, y sirve para denominar no a cualquier persona de la comunidad sino a aquellos que desempeñan un cargo

importante dentro de la organización social, como príncipes, sabios y guerreros. La apropiación de este término provoca una reivindicación del indígena, en tanto que se está usando para su descripción no solamente un nombre sino un título: no se es entonces cualquier macehual, sino alguien investido de gran dignidad. Podría añadirse que este término también hace referencia a un aspecto moral, en el que el decir y hacer verdad identifican al ser humano. La verdad era un valor muy importante en una sociedad como la azteca, donde la mentira podía ser castigada con la muerte.

Los más pequeños: Este es un término cercano a la teología bíblica, en donde se menciona a los más pequeños como modelos de los que quieren entrar al Reino, y se imponen graves sanciones contra aquellos que hagan caer a uno de ellos.[16] En la teología nahuatl, también encontramos el concepto de los más pequeños expresado como "los pobrecitos macehuales" es decir los más pobres, los que desempeñan las tareas más humildes. Por ser los más pequeños deben de ser protegidos, el pueblo no deberá abusar de ellos, ya que de lo contrario traería gran deshonor y podría ser objeto de expulsión de la sociedad.

Muerte y vida: En el centro del discurso zapatista se encuentra la creación de una nueva sociedad en la que todos puedan participar de manera igualitaria. La muerte es un símbolo muy usado en el discurso zapatista, aunque no con un sentido fatalista. Una de las moralejas es que ellos han vuelto a vivir y ahora hablan.[17] Han vencido a la muerte que los hacía invisibles ante los demás. Los zapatistas han dicho ¡BASTA YA! a la condena que pesaba sobre los indígenas y los pobres, que les negaba el derecho de ser considerados como seres humanos,

> *Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera el ¡YA BASTA! que devolviera a esas muertes su sentido...*[18]

Es necesario el dar sentido a la vida, y ellos asumen la vida y la muerte desde el más profundo significado sacrificial maya y nahuatl:

> *Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro, para que nos nombraran, nos negamos el nombre: apostamos el presente para tener futuro; y para vivir...morimos.*[19]

Morir para vivir le da un nuevo viraje a la existencia del indígena. La paradójica expresión "morimos para vivir" sintetiza una postura radical frente a la realidad de muerte social. En este sentido la muerte sacrificial o vicaria abre una posibilidad para que otros puedan vivir. No se trata de simples sentimientos necrofílicos, sino de un profundo amor que los habilita a dar su vida y con ello la posibilidad del reordenamiento del cosmos y la vida de toda la comunidad: "Por nuestra voz hablarán los muertos, nuestros muertos, tan solos y olvidados, tan muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz y nuestros pasos".[20] Esto es una lucha contra el olvido que inspira una relectura de la historia desde los anónimos de la sociedad. "El revolucionario ama la vida sin temer la muerte, y busca que la vida sea digna para todos, y si para esto debe pagar con su muerte, lo hará sin titubeos".[21]

Dignidad y participación comunitaria: La dignidad se vuelve un asunto prioritario para la construcción de una sociedad. No basta una simple paz, ella debe ser justa y digna, dicen los zapatistas. La dignidad nace de la indignación ética, frente a un despojo de lo humano. Cuando se descubre esa dignidad que les ha sido negada, también surge la esperanza de una sociedad justa. A esto se liga la participación dentro de la comunidad, la cual es central en las comunidades zapatistas, porque es la comunidad la que ha de tomar todas las decisiones.[22]

Conclusión

El movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha llegado ser un gran detonante que ha forzado a la sociedad civil a replantearse el sistema político económico en el que vive. En un contexto donde las respuestas tradicionales a los problemas de la sociedad mexicana se han mostrado ineficientes, surge un movimiento político en el que los factores culturales y lo religioso juegan un papel preponderante. Se construye así una alternativa que pareciera ilógica en el contexto de la posguerra fría; sin embargo, es la historia y el pueblo mexicano los que darán su veredicto final.

Notas

1. De aquí en adelante usaré las siglas EZLN para referirme al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
2. Eleazar López Hernández "Teología india hoy" en *Teología india primer encuentro taller latinoamericano México.* (México: 1991), p. 7
3."Declaraciones de Marcos". Tres casets entregados a la Jornada en *Los hombres sin rostro.* (México: CEE y SIPRO), p. 73
4. Vocablo Nahuatl para dioses. Miguel León Portilla. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista.* (México: UNAM, 1989), p.XV.
5. *Ibid.* p. 21
6. *El dios de la guerra.*
7. *Ibid.* p. 113
8. Miguel, León Portilla. *El Reverso de la conquista.* (México: Joaquín Mortiz, 1980), p. 25.
9. Las relaciones con el Estado Vaticano vuelven a establecerse hasta 1990.
10. Son Interesantes los casos. Primero la formación de una iglesia disidente, La iglesia de Jesús o de los Padres Constitucionalistas. Después el ingreso de diferentes denominaciones Protestantes, en muchos de los casos con el consentimiento de gobierno del país quien facilitó el uso o compra de diversos templos católicos.

11. *Los hombres sin rostro* II. (México: CEE y SIPRO, 1995), p. 150. Palabras del EZLN para la manifestación del 26 aniversario del 2 de octubre de 1968 en el Zocalo de la Ciudad de México. 2 de octubre de 1994.
12. *Los hombres sin rostro*, p. 125. 15 de septiembre de 1994.
13. *Op. cit.* p. 117-118. 10 de abril de 1994.
14. Edgar Cabrera. *La cosmogonía maya.* (San José, Costa Rica: Liga Maya Internacional, 1992), p.67-68
15. La diósesis de San Cristóbal de las Casas, cuya pastoral tiene un fuerte énfasis en la Teología de la Liberación, desarrolla un interesante trabajo en el área que hoy permanece bajo control zapatista.
16. Ver. Xavier Pikaza. *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt. 25,31-46).* (Salamanca: Sígueme. 1984).
17. Esto evoca la escena del valle de los huesos secos que habla Ezequiel. Los huesos secos reciben la vida por la Palabra.
18. *La Jornada.* 18 de enero de 1994.
19. *La Jornada.* 17 de marzo de 1995.
20. *La Jornada.* 18 de enero de 1994.
21. *La Jornada* 6 de marzo de 1994.
22. Cuando Marcos explicó en alguna ocasión porque tardaban tanto en dar respuesta a las peticiones del gobierno, mencionó que se debía a que las decisiones no las tomaba un grupo, sino que todos los miembros de la comunidad participan en la toma de decisiones.

Problemática de la educación teológica protestante en América Latina 1916-1996

F. Ross Kinsler

No cabe duda de que la educación teológica o sea la formación bíblico-pastoral, ha sido una preocupación importante de las iglesias protestantes en América Latina desde sus inicios. Era de esperarse que los misioneros del Norte trajeran consigo e implantaran lo que consideraran lo mejor de su propio conocimiento de la fe y experiencia de la obra eclesial, y es un hecho histórico que el despliegue de los seminarios e institutos bíblicos en Estados Unidos coincide cronológicamente con la época de mayor expansión misionera internacional. El período 1916 a 1996 manifiesta una larga y cada vez mas amplia inversión en instituciones y programas de educación teológica en América Latina, primero en las misiones e iglesias "históricas" e "independientes" y luego en las misiones e iglesias "pentecostales".

Ross Kinsler es profesor del SBL.

Este pequeño estudio no se ocupará directamente de la historia de la educación teológica sino de algunas dimensiones problemáticas de su desarrollo en el período señalado. Procuraremos analizar algunos de sus propósitos y problemas fundamentales que hasta el día de hoy ocupan o deben ocupar la atención de las personas, instituciones, e iglesias involucradas en este ministerio. Estas tensiones pueden considerarse necesarias y permanentes, porque la educación teológica misma -como encuentro entre la realidad, la Biblia/la teología, y la iglesia- es un instrumento no sólo de formación sino también de desafío a la fidelidad a Dios.

Podemos afirmar que para los protestantes la educación teológica -tomando en cuenta sus diversas expresiones formales, no-formales, e informales- es algo esencial y no periférico. En tanto la fe viene por medio de la Palabra y la Palabra por la Biblia, los y las creyentes en general y sus líderes en particular siempre necesitaremos una formación teológica, según nuestra herencia reformada/protestante/evangélica. Durante las últimas décadas hemos visto un gran auge de programas de formación entre las corrientes pentecostales, que habían sido criticadas por otros protestantes como anti-intelectuales por su énfasis en la inspiración del Espíritu Santo.

Es difícil encontrar datos fehacientes sobre la educación teológica en América Latina hoy, pero bien sabemos que hay decenas de seminarios y facultades de nivel superior, centenares de institutos de nivel medio, y miles de programas de nivel básico y congregacional. Tarde o temprano, de una manera u otra, todos enfrentarán las problemáticas que enumeraremos en seguida. Cada programa, aún en los países más pequeños de América Latina, responde a estos retos y tensiones dentro de realidades culturales muy diversas y contextos socio económicos muy difíciles. Pero cada uno persigue su vocación con la confianza en Aquel que prometió acompañar a los suyos "hasta el fin del mundo."

1. La problemática del liderazgo

Para los participantes del Congreso sobre Obra Cristiana en América Latina (Panamá l9l6) y sus contemporáneos, no sólo en América Latina sino también en Africa y Asia, una de las preocupaciones centrales fue el liderazgo. En el informe de Panamá (en inglés) la Comisión III sobre Educación abarca 213 páginas, incluyendo la educación del estado y de la Iglesia Católica y del movimiento evangélico.[1] En todos los comentarios, no sólo sobre los seminarios teológicos sino sobre todos los programas educativos, los participantes expresaron su afán de formar un liderazgo pastoral y laico para impulsar la obra de Dios en cada país de América Latina.

Todavía en aquellos años predominaba totalmente el liderazgo extranjero. Al Congreso de Panamá asistieron poquísimos latinoamericanos; las reuniones se realizaron en territorio norteamericano (la zona del canal); el idioma usado fue el inglés; y los informes se publicaron en inglés, no en español ni portugués. Pero se deja ver, como hemos mencionado, el gran afán de formar líderes nacionales. La siguiente afirmación representa muchas que aparecen en los documentos del Congreso:

> *Ninguna parte de la tarea misionera demanda más consideración que el descubrimiento y el entrenamiento de los hombres* (sic) *que, surgiendo de la iglesia misma, han de constituir su ministerio. Es muy generalizado ahora el entendido de que la cristianización de un país puede comenzar desde afuera pero sólo puede llegar a su plena realización bajo líderes nacionales.*[2]

Desde 1916 hasta ahora una de las problemáticas más importantes para la educación teológica ha sido la transferencia de liderazgo, primero de misioneros a nacionales, y de allí en adelante a otras generaciones de líderes. Como en otras regiones del Tercer Mundo los misioneros formaron instituciones teológicas bajo premisas y según criterios norteamericanos y europeos, y por muchos años ellos mismos las dirigían con currículos, textos, y

maestros importados. Se suponía que los líderes nacionales, para las iglesias y sobretodo para sus instituciones teológicas, debían "alcanzar" los niveles de formación teológica de los misioneros.

Con el correr del tiempo se hizo evidente que esta vía era muy limitada, y que el crecimiento espontáneo de las iglesias, especialmente las pentecostales, requería una mayor apertura a y reconocimiento de líderes natos que se levantaban en sus comunidades con o sin educación general y teológica. Algunos hemos observado que las iglesias protestantes de América Latina han venido creciendo en proporción inversa a la formación académica de sus líderes. Por lo menos en parte el atraso y la marginación de las iglesias "históricas" y el auge de las iglesias pentecostales se debe a sus modelos de educación teológica.

2. La problemática de los modelos de formación

Los participantes del Congreso de Panamá, como muchos otros misioneros y ejecutivos antes y después, creían que lo ideal y necesario para América Latina era el establecimiento de instituciones teológicas de nivel universitario como las que conocían en Norteamérica y Europa. Reconocían que los miembros de las iglesias eran mayormente pobres, obreros y campesinos, y que los pastores no debían perder sus raíces y relaciones con su gente, pero decían que debían capacitarse para poder alcanzar a la gente educada.

> *América Latina necesita urgentemente un ministerio educado, y no debemos ni pensar en alcanzar hombres y mujeres de cultura hasta que tengamos líderes de su propia sangre que puedan alcanzarlos como iguales sociales y predicarles correctamente en su propia lengua.*[3]

Así implantaron seminarios de niveles relativamente altos, primero en México, Brasil, Chile, y Puerto Rico, después en otros países, algunos con una calidad académica excelente, otras con una pobre imitación formal.

La problemática de este modelo escolar, académico, institucional es que tiene poca capacidad de responder a la gran diversidad cultural, las condiciones socio-económicas, el liderazgo popular, y el crecimiento espontáneo de las iglesias latinoamericanas. Ron Frase llegó a estas conclusiones con base en su investigación de la Iglesia Presbiteriana de Brasil, que heredó el sistema de un ministerio altamente preparado de la tradición reformada:

> *1. Fue imposible proveer cuidado pastoral para las muchas congregaciones que estaban surgiendo, y se perdieron muchas oportunidades de crecimiento. 2. El alto nivel del seminario tendía a distanciar a los candidatos ministeriales de su pueblo, porque las congregaciones se formaban mayormente de gente analfabeta, rural, pobre.*
> *3. Puesto que las congregaciones eran principalmente de "las clases ignorantes", no podían organizarse ni sostener a un pastor ni ofrecer los sacramentos a los nuevos creyentes.*
> *4. Muchos presbiterios no podían ofrecer la capacitación seminarista para sus nuevos candidatos para el ministerio.*[4]

En cambio cuando el seminario de la Iglesia Presbiteriana de Guatemala adoptó un modelo de extensión en 1963, después de 25 años con el sistema tradicional, la matrícula saltó de unos 15 a 250. Estos estudiantes ya no eran simplemente jóvenes candidatos masculinos para un ministerio profesional; no tenían que dejar a sus iglesias, familias, y pueblos para internarse en el seminario; no dejaban su base de auto-sostén ni crearon mayores expectativas de remuneración futura. Podían estudiar mujeres como hombres, campesinos como citadinos, indígenas como ladinos, mayores como jóvenes, y todos/as mantenían sus raíces eclesiales, culturales, y socio-económicas porque realizaban sus estudios en sus casas, sus clases en puntos cercanos, y su práctica pastoral durante todo

el período de su formación. En realidad se reconocía que muchas dimensiones de su formación dependían de su vida cotidiana y no del seminario.

3. La problemática de la evangelización

Desde su inicio las misiones y las iglesias protestantes de América Latina han priorizado la evangelización. Han establecido sus programas de educación teológica precisamente para realizar su misión evangelizadora. Frase menciona las actas de la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de los EEUU como ejemplo de este compromiso y entendimiento: "Un ministerio piadoso y altamente calificado es la gran instrumentalidad establecida por la Cabeza de la Iglesia para la conversión del mundo." También dijeron en el mismo documento, "Nuestros estándares hacen de los altos niveles literarios una calificación indispensable para el oficio sagrado".[5]

Uno de los participantes del Congreso de Panamá expresó lo mismo en otras palabras con relación a la misión evangélica en América Latina.

Si algún día vamos a conquistar estas tierras para Jesucristo, tenemos que prever y hacer provisión por la preparación en gran escala de predicadores educados y obreros laicos.[6]

Otro dijo así.

Debemos mantener a la vista como meta para la preparación del ministerio de la iglesia evangélica en América Latina un curso general pleno y bien desarrollado, tal como se ofrece en los mejores seminarios de los Estados Unidos y Gran Bretaña.[7]

Esta gran preocupación por la evangelización se mantiene hasta el día de hoy, pero con un espíritu crítico y auto-crítico. Hace muchos años José Migues Bonino, en su libro, *La fe en busca de eficacia*, señaló que así como el catolicismo jugó un papel trágico al acompañar la primera conquista de estas tierras en el siglo l6, así también el protestantismo ha jugado un papel muy cuestionable al acompañar la segunda conquista, la reforma liberal, en el siglo l9.[8] Podríamos preguntar también sobre el papel de las iglesias evangélicas durante la reciente época de represión militar y ahora frente a la nueva conquista económica del neo-liberalismo, que es comparable con las otras conquistas anteriores en su devastación de las economías, las culturas, y la vida de los pueblos del Tercer Mundo. ¿Es posible que la evangelización esté acompañando y justificando, directa o indirectamente, la violencia y la opresión hoy? ¿Cuál ha sido el papel de nuestros programas de educación teológica frente a semejante tergiversación?

4. La problemática de la encarnación/contextualización

Hoy diríamos que los participantes en el Congreso de Panamá, misioneros y ejecutivos de misiones, eran progresistas. El capítulo sobre "La preparación para la obra cristiana en América Latina" comienza con unas advertencias y recomendaciones importantes. Dejando por un lado a los indios como "paganos" e "ignorantes," el documento afirma que las personas entre las cuales trabajarán los misioneros son en su mayoría cristianas civilizadas.

> *El misionero realizará mucho de su trabajo en un ambiente de civilización instruida y refinada. Debe por eso conocer los cánones de buen gusto y cultura que han resultado de un pasado rico y antiguo. Finalmente, el visitante no lleva, en la opinión del latinoamericano, un mejor esquema de vida ni un conjunto de ideales más fino. Es probable que prefiera sus propias maneras sobre cualesquiera que se le ofrezcan. El misionero sabio hará por eso un estudio cuidadoso del*

> *latinoamericano antes de comenzar su trabajo en Sudamérica o Centroamérica y decidira, como Pablo, conformarse, sus planes y su mensaje, a las peculiaridades latinoamericanas, excepto donde tal conformación podría significar traicionar principios esenciales.*[9]

Esta orientación, que en inglés se llama "indigenization", ha sido adoptada ampliamente entre misiones norteamericanas y europeas. Se recomienda introducir el Evangelio en formas apropiadas de cada cultura para lograr la conversión de las personas y la formación de iglesias. Esto tiene muchas implicaciones para la educación teológica y la formación de pastores y laicos.

En los años 70 un brasileño, Aarón Sapsezian, y su colega, Shoki Coe, taiwanés, directores del Fondo de Educación Teológica y distinguidos líderes de la educación teológica en América Latina y Asia respectivamente, lanzaron un nuevo reto más allá de la indigenization." Comenzaron a hablar de la contextualización" como reto para la misión de la iglesia, la evangelización, y en particular para la educación teológica.[10] Dijeron que la misión de Dios no consiste simplemente en adoptar y utilizar las formas de cada cultura sino penetrar y cuestionar y transformar las estructuras sociales de esa cultura de tal manera que permita la transformación integral de las personas y de sus comunidades. Este entendimiento ha sido enfoque de debates en círculos ecuménicos y conservadores de la educación teológica alrededor del mundo. Responde a las inquietudes y las problemáticas mencionadas arriba: liderazgo, modelos de formación, y evangelización. En América Latina en particular está muy ligado al análisis de la realidad socio-económica en todo nivel desde el reverso", la relectura de la Biblia desde los pobres y excluidos/as, y la acción pastoral a partir de aquel análisis y esta relectura en busca de la plena realización de todos y todas, individual y colectivamente.

Este entendimiento requiere un replanteamiento de todo el quehacer de la educación teológica dentro de un replanteamiento de la misión de la iglesia. Según esta concepción los civilizados y educados no tienen ninguna ventaja o superioridad sobre los indios y negros sino todo lo contrario.

5. La problemática de la conversión/concientización

Las citas que hemos tomado de los informes del Congreso de Panamá manifiestan un espíritu progresista, como hemos indicado, pero todavía revelan una enorme ignorancia sobre los procesos históricos de imperialismo, opresión, y explotación. Los misioneros y ejecutivos del Norte hicieron un gran esfuerzo por conocer y apreciar los valores de los latinoamericanos, pero no pudieron escapar de su propia cautividad cultural. ¿Cómo podrían propiciar medios para la liberación de los latinoamericanos de estas estructuras sociales y mentales? ¿Cómo podrían las instituciones teológicas fundadas por ellos asumir el reto de un nuevo paradigma misionológico?

Fue también en los años 70 que el gran pedagogo brasileño, Paulo Freiré, desde el exilio, empezó a lanzar a nivel continental y mundial su *Pedagogía del oprimido*,[11] la cual ha hecho un gran impacto en la educación teológica latinoamericana. Según esta nueva orientación filosófica y pedagógica, la transformación humana sucede cuando las personas, individualmente y en comunidad, comenzando con las más pobres y excluidas, toman conciencia de sí mismas como sujetos con derechos y dignidad y de su mundo como un complejo de estructuras y prejuicios alienantes. Según la nueva orientación misionológica y teológica, la educación cristiana, popular, y teológica consiste en promover la liberación y humanización de todo el pueblo de Dios, como lo hizo Jesucristo en su propio ministerio, tratando a cada persona como hijo o hija de Dios y derrumbando los muros que los/las marginaban religiosa, social, económica, e ideológicamente.

Al intentar cumplir con este mandato, tanto jerarcas eclesiásticos como dirigentes comunales y educadores teológicos fueron perseguidos, exilados, torturados, y asesinados a través de la región latinoamericana durante el período de mayor represión en los años 70 y 80. Pero la lucha por la liberación sigue.

6. La problemática de la salvación/liberación

Los participantes del Congreso de Panamá, como muchos de nuestros antepasados, expresaron una admiración por la herencia cultural europea y los avances intelectuales de los pueblos latinoamericanos dominantes. Vieron como un gran reto apostólico la conversión y elevación cultural de los "nativos indios" y "negros" desde su "paganismo" y su "bajo estado" cultural y económico. Reconocieron que los europeos y norteamericanos habían proporcionado no sólo bendiciones sino también maldiciones. Pero por lo general priva en los documentos del Congreso un espíritu mesiánico y optimista en cuanto a su papel en la corrección o transformación del cristianismo iberoamericano y de los pueblos latinoamericanos desde arriba.

> *Cristianos contemporáneos e iglesias con erudición religiosa moderna y fe vital han de ofrecer a los intelectuales latinoamericanos la antorcha con la cual podrán encender de nuevo las lámparas menguantes o apagadas de la fe religiosa. La mente latina intuitiva y brillante, una vez que tenga acceso a los datos disponibles del cristianismo, tomarán su verdad y poder con una plenitud y devoción insuperada entre las razas del Norte con sus procesos mentales más lentos.*[12]

En estas últimas décadas la teología latinoamericana de la liberación ha proporcionado una perspectiva radicalmente diferente del Evangelio, de la iglesia, y de la misión. Se trata de la transformación personal, eclesial, y social a partir del reino de Dios y su justicia, es decir, de una liberación de todo lo que margina, desprecia, oprime, disminuye, y destruye la vida. La primera frontera de esta liberación, que se exponía con tanta fuerza con el análisis socio-económico, ha sido la pobreza, que descubrimos es fruto primordialmente no del pecado personal ni el subdesarrollo sino del pecado estructural de la injusticia. La segunda gran frontera, que se expone con la teoría de género, es el patriarcalismo, que

entendemos es también pecado estructural de nuestra cultura dominante internalizado como pecado personal. La tercera frontera es el racismo y etnocentrismo. Al pasar por el 500 aniversario de Cristóbal Colón tuvimos que releer nuestra historia y reconocer que la conquista del “nuevo mundo” sigue hasta hoy, y que todos somos cómplices.[13] Estas tres grandes fronteras de la liberación humana, resumidas en Gálatas 3.28, nos están llevando a considerar otras fronteras más.

Las implicaciones de este planteamiento sobre la salvación/liberación para la educación teológica son enormes. Ya no podemos limitarnos a la tarea evangelística y apologética desde una perspectiva simplemente religiosa. Tenemos que confrontar bíblica, teológica, y pastoralmente todas las fuerzas de opresión y deshumanización y muerte con las buenas nuevas de la vida plena prometida por el Dios de la Biblia, el Dios de Jesucristo, el Espíritu Santo de Dios.

7. La problemática de la fe

En el Congreso de Panamá el informe de la Comisión II sobre Mensaje y Método terminó con un breve capítulo de conclusiones, el cual comienza con estas palabras:

> *La necesidad suprema de América Latina es la proclamación del Evangelio a cada república y a cada individuo en su pureza, sencillez, y poder y la realización de todas las funciones de iglesias evangélicas bien organizadas.*[14]

Sin duda los participantes en aquel magno evento lograron articular lo mejor de la reflexión y de la intención del movimiento misionero de su época. Y la educación teológica tomó un lugar central en esa visión. No se nota ninguna expresión fundamentalista entre sus reflexiones, pero sí una convicción y una certeza de que ellos traían la verdad de Dios revelada en las Escrituras.

Ahora, 80 años después, podemos preguntarnos sobre nuestra certeza y nuestra convicción frente a nuestro mundo actual y nuestro entendimiento de la misión que Dios nos ha encomendado. Para institutos, facultades, y seminarios como el Seminario Bíblico Latinoamericano, las últimas dos o tres décadas han sido muy difíciles, llenas de cambios y controversias, como un peregrinaje por bosques y pantanos incómodos y peligrosos pero también por lagunas y pastos ricos y esperanzadores. El camino ecuménico necesariamente es así, porque exige una apertura cada vez más amplia y más profunda para descubrir y dialogar con otros y otras con toda su alteridad. Como lo han expresado las mujeres, no es cuestión simplemente de partir el pastel en una manera más justa; el reto es cambiar la receta de todo el pastel. Este es un camino de fe, fe que no descansa en las certezas del pasado, ni en una Biblia interpretada definitivamente, ni en una doctrina entregada una vez para siempre.

Asimismo entendemos ahora que la tarea de la educación teológica no es entregarles a los futuros líderes pastores y laicos las respuestas para su ministerio, sino acompañarles y equiparles para su peregrinaje, juntamente con sus comunidades de fe, en la lucha por la vida bajo el Reino de Dios. Este acompañamiento tiene que ser mutuo, porque la luz del Evangelio nace de estas mismas comunidades y luchas dentro de las grandes favelas y urbes, los pequeños pueblos y caseríos, entre movimientos de obreros y campesinos, mujeres, ancianos y niños, en los corazones de creyentes de todo credo y espiritualidad, entre movimientos autóctonos y culturas milenarias. Sí, tenemos certeza, pero es una certeza del peregrino que realmente camina por fe, por una fe que se va afianzando con cada paso hacia su propia humanización en compañía del otro, la otra, porque en él, en ella, encuentra el rostro de Hijo de Dios.

Notas

I. *Christian Work in Latin America: Survey and Occupation, Message and Method, Education*, (Nueva York: The Missionary Education Movement, 1917), pp. 365-578.
2. *Ibid.*, p. 512.
3. *Ibid.*, p. 479.
4. Ron Frase, *A sociological Analisis Of the Development Of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change*, (tesis inédita de Princeton Theological Seminary, 1975), pp. 411-425, citada por F. Ross Kinsler, *The Extension Movement in Theological Education*, (Pasadena: William Carey Library, 1981), p. 133.
5. *Ibid.*
6. *Christian Work in Latin America, op. cit.*, p. 478.
7. *Ibid.*, p. 479.
8. José Míguez Bonino, *Fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión latinoamericana de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977).
9. *Christian Work in Latin America, op. cit.*, p. 316.
10. F. Ross Kinsler, "Mision and Context: The Current Debate about Contextualization," *Evangelical Missions Quarterly* (Vol. 14, No. 1, January 74), pp. 23-30.
11. Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971).
12. *Christian Work in Latin America, op. cit.*, p. 85.
13. Giulio Girardi, *La conquista permanente: El cristianismo entre paz del imperio y paz de los pueblos* (Managua: Ediciones Nicarao, 1992).
14. *Christian Work in Latin America, op. cit.*, p. 326.

El cristianismo en la sociedad y la cultura latinoamericanas

Arturo Piedra Solano

Introducción

El tema que nos invita a reflexionar en estos días es definitivamente de gran importancia para las iglesias cristianas latinoamericanas. Es un asunto por todos conocido y aceptado que en estos países existen condiciones sociales que hacen que la religión, especialmente el cristianismo, juegue un papel cada vez más relevante en la vida social y cultural de la población.

Quisiera, antes de proseguir, adelantar alguna información básica que permita una mejor comprensión de las ideas consignadas en este escrito. Es importante, primero que todo, dejar claro que me voy a referir básicamente al cristianismo protestante. Esta es una opción obligada ya que conozco más de ella, quizás por ser mi propia tradición, además de que es una área de estudio muy propia

---

Arturo Piedra es profesor del SBL.

de mi trabajo académico. Con esta aclaración estoy también reconociendo el hecho de que no puedo hablar con propiedad de la Iglesia Católica, de la que supongo otro de los participantes nos hablará.

Segundo, este es un enfoque de un pastor protestante, miembro de la Fraternidad de Iglesias Evangélicas Costarricenses, y de un profesor de teología en un seminario teológico ecuménico (Seminario Bíblico Latinoamericano). Por estas razones el contenido mismo de la conferencia no dejará de reflejar un carácter híbrido, toda vez que se busca combinar la percepción y preocupación pastoral del autor con sus intereses académico-teológicos.

1. Protestantismo: una fuerza importante

Hasta hace poco el cristianismo protestante en América Latina no era más que un sector numéricamente insignificante, realidad que comenzó a cambiar a partir de los años 60s. Para este tiempo esta rama del cristianismo comienza a despuntar como una fuerza influyente en la escena religiosa del continente, siendo los 80s y 90s los años que presentaron mayores condiciones para la consolidación del protestantismo en la región. Para ponerlo más gráficamente, en estas dos décadas el Protestantismo ha hecho más, en términos de su desarrollo, que lo que ha sido capaz de hacer en toda su historia de aproximadamente 150 años de presencia en el continente.

La reacción de la Iglesia Católica Romana a la expansión protestante durante estos años es clara evidencia de este fenómeno. Fueron muchas las declaraciones de los obispos católicos contra los protestantes, y a juzgar por las orientaciones recientes del Vaticano con respecto a este tema y al ecumenismo en general, parece que esta oposición no va a cesar. Lo cierto es que daño es lo menos que esto puede causarle a la expansión del protestantismo en estos países. Estas fuentes católicas han servido más bien para confirmar los niveles de popularidad de las iglesias protestantes.

El argumento de que las sociedades latinoamericanas son cultural y espiritualmente de espíritu católico, idea que los protestantes siempre cuestionaron, entró sin duda en crisis en estos últimos años. Ante esta realidad, la Iglesia Católica, optó por las explicaciones ideológico-políticas, asumiendo el viejo y falaz planteamiento de que la presencia de los grupos protestantes carecían de autenticidad, toda vez que miraba en ello a la expansión de los intereses de los Estados Unidos en la región. Esta explicación ha originado lo que el Dr. Samuel Escobar ha llamado "la nueva leyenda negra".[1]

En países como Guatemala y Brasil, por citar sólo dos ejemplos, la presencia protestante adquirió niveles de aceptación muy altos. El protestantismo sobresale aún en países donde la fuerza es numéricamente muy pequeña, como en el Perú y Venezuela. Aquí hay que reconocer la labor que hacen las redes de cooperación que trabajan por el crecimiento de las organizaciones e iglesias protestantes. La proliferación de frecuencias radiales de los protestantes y la proyección de empresas tendientes a instalar un canal de televisión protestante en cada país, idea que ha ido rápidamente cosechando éxitos, son expresiones de un movimiento, que independiente del tamaño, es consciente de su mayoría de edad.

¿Cuáles son algunos de los rasgos que caracterizan el protestantismo que predomina en América Latina? Diríamos que es un movimiento religioso que se concentra mayormente en las áreas urbanas más pobres de las naciones, y que se compone mayormente de mujeres. Es también un protestantismo donde predominan los signos pentecostales y neopentecostales.[2] En otras palabras no solo es reciente el despegue del protestantismo como movimiento, sino que ha sido inspirado y dirigido por nuevas expresiones denominacionales. Destaca en ello el estancamiento de las iglesias pioneras que introdujeron el protestantismo en la región. Son muchas las razones que podrían explicar este fenómeno. Una de ellas es la incapacidad de estas iglesias en misionar en ambientes de crecida pobreza y de inestabilidad social y política.

2. Impacto social de la religión

Es un hecho que los efectos de esta religión en los individuos que la adopten es positivo desde todo punto de vista. La presiones sicológicas como materiales que impone un mundo de pobreza son muchas y grandes. Basta con acercarse a una familia, después de su incorporación a una de las iglesias protestantes, para ver lo que eso significa en el bienestar de todos sus miembros. Pero esta repercusión es básicamente individual y no social, a menos que queramos decir que toda incidencia individual tiene en última instancia implicaciones sociales. No se puede negar que esta afirmación tiene mucho de verdad, pero por otro lado hay que reconocer que en mucho es equívoca.

La realidad de América Latina como en otros contextos del mundo pobre muestran que el mensaje espiritual que predican las religiones no necesariamente trae mejorías a nivel social y político. En ocasiones lo que parece ser cierto es más bien lo contrario. El mundo puede afianzar sus estructuras de maldad, "sus principados y potestades", en medio de una realidad de gran euforia religiosa. En estas latitudes las iglesias se han consolidado al lado de estructuras de poder cada vez más sólidas que defienden los intereses de unos pocos, y que excluyen y destinan a muerte un gran sector de la población. Para ponerlo en otros términos: un sistema necrofílico avanza triunfantemente en un terreno donde también avanzan sistemas religiosos que predican un mensaje espiritual de vida.

Esta paradoja ilustra sin duda las limitaciones de la religiosidad protestante que hoy toma fuerza en el continente. ¿Cuál es la relación entonces que establece esta religión con la cultura y la sociedad? ¿Representa este mensaje una justificación religiosa de la sociedad que el sistema unipolar dominante quiere instaurar, o es portador de un mensaje profético, que por estar basado en la vida y "vida abundante" que viene de Dios, denuncia las bases materialistas del mundo actual? La iglesia no puede obviar este tipo de preguntas.

3. La dualidad en la percepción del mundo

En estas latitudes el acercamiento a la sociedad, por parte de los protestantes, ha dependido mucho de la concepción del mundo y de la sociedad que ha inspirado a los cristianos. Para decirlo en términos bíblicos ha sido difícil distinguir entre el "cosmos" como la creación de Dios y el "cosmos" como realidad de pecado o como el sistema dominante que vive enajenado de Dios.[3] En la práctica no se ha sido capaz de amar el mundo que "Dios amó hasta lo sumo.[4] Parece que se ha confundido la realidad del mundo como escenario de Dios (la creación, todo lo creado) con la realidad de pecado, que las Escrituras invitan a rechazar y a combatir.[5]

La relación del cristianismo latinoamericano con la sociedad mucho dependerá de la manera como los cristianos descifren este llamado de Cristo, algo esquizofrénico por cierto: amar y odiar a la sociedad (el mundo) a la vez. La incomprensión de esta tensión puede llevar a los cristianos a expresar poco o nada de interés en conocer la obra de Dios en la creación misma (su creación), y consecuentemente a alejarse del mundo real. De esa manera se niega que el mundo es el único lugar o escenario, donde los cristianos dan razón de su fe. La distinción marcada y a veces antagónica entre la esfera material y la espiritual, que caracteriza al protestantismo latinoamericano, ha sido un verdadero obstáculo para entender de manera creativa la inserción del cristianismo en la sociedad.

Un juicioso discernimiento del mundo como creación de Dios y no sólo como realidad de pecado, es fundamental para romper con todo dualismo que pretende hacer de la iglesia un ente aislado, que vive a la defensiva del mundo de pecado, y que no es consciente de su responsabilidad profética en medio de él. Con ello se hace realidad la oración de Jesús cuando pidió al Padre que no quitara a los discípulos del mundo, sino que los guardara del mal.[6] Entendida esta realidad de un mundo en la que rigen los principios del mal y la de una creación divina, que aunque dañada, no deja de reflejar

la grandeza y bondad de Dios, es deber de la iglesia definir su misión en la historia, en la sociedad y no fuera de ella.

Vivir ensimismadas es una de las tentaciones más sutiles que hoy afectan a las iglesias cristianas latinoamericanas. El peligro de esta tentación radica en el hecho de que las iglesias y el mensaje cristiano pueden llegar a convertirse en un valor más para la sociedad, al lado de otros valores, sean éstos negativos o positivos. Quizás esto nos ayude a entender la relación paradójica que existe entre el gran crecimiento del protestantismo y el extraordinario aumento de la descomposición social y moral que al mismo tiempo se ve en las sociedades latinoamericanas. La influencia de las iglesias es cada vez menor fuera de las cuatro paredes o los lugares de reunión; su autoridad es cada vez menos reconocida en el campo social y civil. De allí que no se tiene claro lo que significa ser cristiano en una sociedad socavada en sus propias bases por el materialismo.

4. Un viejo problema

La historia de la iglesia, desde sus orígenes hasta hoy, ha mostrado lo complicado que ha sido para los cristianos entender teológicamente la dualidad del mundo: como una realidad sostenida por la providencia de Dios, y por ende escenario de la acción divina; y como estructuras de pecado, que no sólo se distancian de los propósitos de Dios, sino que buscan destruirlos. La influencia del pensamiento filosófico griego en los primeros cristianos fue factor importante que contribuyó a opacar las implicaciones históricas de aquellas palabras de Jesús cuando le pidió a sus discípulos que debían de ser sal y luz en el mundo.[7]

A partir del reconocimiento de Constantino, la iglesia cristiana se insertó en el mundo, pero sin ver en él a un sistema de dominación, arriesgando así su carácter peregrino en la sociedad. Ante esto no faltó quien protestara contra una “iglesia establecida”, dispuesta a disfrutar las ventajas del orden establecido o “cosmos”. Entre estos destacan algunos monjes, quienes con su huida del mundo pasaron de una actitud inicial de protesta, a la creación de

un sistema monacal o de alejamiento sistemático del mundo, al que tildaban de malo e irredimible. Hasta finales de la Edad Media la alternativa fue entonces prácticamente entre el cesaropapismo o el servicio al sistema dominante y la huida o abandono total del mundo. Aquellos que buscaron vías, afuera de estas opciones, intermedias fueron castigados duramente tanto por las autoridades civiles como las eclesiásticas. Los grupos milenaristas, con su crítica religiosa de la sociedad y del encarcelamiento de la iglesia en ella, fueron de los grupos que sufrieron.

Con su rechazo de la vida monacal, los reformadores protestantes del siglo XVI contribuyeron a recuperar en el cristianismo la idea de la creación y de la sociedad como espacio de la actividad de Dios. El ascetismo mundano o laico del que habló Calvino significó una ruptura con una tradición medieval que despreciaba el mundo y favorecía una espiritualidad "fuga mundi".[8]

Sujetas al cambio como están todas las ideas, especialmente después de la muerte de sus gestores, este activismo cristiano en la sociedad (espiritualidad intramundana), que se alimentó de la perspectiva calvinista de la sociedad, degeneró en extrañas ideologías opresoras.[9] Desde el momento en que la experiencia de fe legitima o se asocia con formas sociales opresoras, pierde toda autenticidad y legitimidad. Fue lo que sucedió con la tradición protestante fuera de Europa. Sin embargo, a pesar de las ambigüedades que caracterizaron la Reforma Protestante, no se puede dejar de reconocer que dicho movimiento tuvo implicaciones sociales y políticas muy positivas en una gran parte de la Europa de entonces.[10]

Pero este no fue el protestantismo que llegó a estos países. Aquí el "evangelio" protestante raras veces ha reflejado las repercusiones sociales positivas que se le han atribuido a los reformadores del siglo XVI. La versión norteamericana de la Reforma, que es la que llegó a estos países en el siglo XIX, no incorporó una relación positiva del cristianismo con la sociedad, en lo que respecta al desafío del orden dominante. Esto era en realidad imposible en un contexto donde la expansión del cristianismo en

campos misioneros,[11] era movida básicamente por una preocupación centrada en la conversión de "paganos".

Cuando el protestantismo, en el mejor de los casos, buscó responder religiosa y teológicamente a las demandas de la sociedad, no pudo distanciarse de los grupos de poder, o de una emergente clase social que aspiraba el control social que otrora era de los herederos de los conquistadores. Un ejemplo es el apoyo que los protestantes dieron a las élites políticas liberales que desde el final del siglo XIX empezaron a tomar control del poder que en épocas pasadas le había pertenecido a la aristocracia ligada al orden colonial español.[12] Ello fue claro en la visión social de la mayoría de los protestantes que se ligaron al movimiento que representó el Comité de Cooperación en América Latina (CCLA) que desde sus orígenes trabajó por hacer del protestantismo una fuerza viva y autóctona de América Latina.[13]

Desde una óptica protestante se podría argumentar que hasta 1960, la relación del cristianismo con la sociedad se movió en términos generales, entre la identificación con las estructuras sociales y la huida del mundo como una realidad mala, siendo esto último por supuesto, el rasgo que más predominara. Después de 1960 hubo expresiones religiosas que ampliaron las opciones al respecto, aunque no modificaron sustancialmente la problemática. En el protestantismo aparecieron corrientes que se plantearon, diríamos de una manera más reformada una lectura cristiana mucho más seria de la realidad social, que desafió a los cristianos a participar activamente en ella.[14]

Iglesia y Sociedad (ISAL) generó una dinámica muy interesante en este respecto.[15] Con un enfoque aún más claro que ISAL en la comprensión de la realidad social y en la acción cristiana en la sociedad, emergió después la teología de la liberación. Si se puede decir, no sin temor de caer en simplismos, que ISAIL se acercó a la versión reformada del protestantismo, habría que apuntar entonces que la teología de la liberación se manifestó más en la perspectiva anabautista de la Reforma.[16] Esta reinterpretación de la fe cristiana que representó la teología de la liberación modificó en mucho el marco religioso del continente.

Por primera vez en la historia del cristianismo latinoamericano aparece una teología con una visión radical del cambio social, en la que los cristianos son llamados a jugar un papel protagónico en el cambio social. Pero la historia se repitió. Al igual que con los anabautistas del siglo XVI, los jerarcas eclesiásticos y los gobernantes políticos latinoamericanos encontraron suficientes razones para excluir de sus parroquias todo representante de la teología latinoamericana. Sus oponentes, amparados en un supuesto aislamiento del mundo político, consideraron peligrosa tal percepción de la fe cristiana. Lo irónico de esta actitud es que defendía la influencia exclusiva en la sociedad de las concepciones políticas y religiosas de los sectores poderosos.

Los cristianos radicales, por el otro lado, no se percataron de que estaban asimilando una idea del mal reducida exclusivamente al mal social, muy propio de la izquierda política.[17] Por otro lado sectores protestantes que teóricamente rechazaron el mundo por su corrupción, se vieron en gran medida vinculados con opciones políticas de derecha. El caso típico de esto se manifestó en Guatemala con el General Efraín Ríos Montt. Este personaje logró movilizar a un gran sector del protestantismo, que creyó que para establecer una sociedad mejor, era necesario tener un presidente protestante. La experiencia, sin embargo, resultó trágica, y mostró lo peligroso que es cuando "cruzados" unen sus fuertes creencias religiosas con aspiraciones políticas.

5. Nuevos acercamientos a la sociedad

Lo anterior nos lleva a la iniciativa de líderes protestantes que vienen animando la creación de partidos políticos evangélicos en distintos países de la región. La formación de estas nuevas fuerzas políticas, un fenómeno que es por cierto muy reciente entre los protestantes, y que recibió mucho impulso en esta década, refleja un intento de parte de los cristianos protestantes por tomar más en serio la relación del cristianismo con la cultura y la sociedad. Conscientes de la importancia electoral que tienen estas "minorías" protestantes, los sectores políticos tradicionales han tratado por

todos lados de capitalizarles. Esto en parte es lo que según el Dr. René Padilla ha hecho que los evangélicos pasaran en algunos países "de la marginación al compromiso".[18] La campaña electoral en el Perú que llevó al poder a Fujimori en 1990 demostró la fuerza de una minoría religiosa protestante. Algunos analistas protestantes peruanos valoraron este encuentro entre los evangélicos y la política como un hito histórico tanto para la vida social del Perú como para la presencia protestante en esa nación.[19]

Los líderes de partidos evangélicos, por su parte, han preparado una plataforma política que busca atraer en primer lugar, aunque no exclusivamente, ese gran sector religioso que se identifica con sus inclinaciones religiosas. La experiencia indica que estas iniciativas han logrado muy poco en sus intentos por alinear en sus filas a esa fuerza electoral protestante.

Las bases protestantes hasta la fecha continúan mostrando sus reservas con las inclinaciones políticas de quienes basan sus enfoques sociales en presuposiciones religiosas confesionales. En lo que respecta a campañas presidenciales Guatemala sigue siendo una importante excepción de esta regla. Allí un importante sector del protestantismo mostró una gran simpatía y euforia, expectativa que hoy está cada vez más en proceso de extinción, con líderes políticos evangélicos, como el General Efraín Ríos Montt y Jorge Serrano Elías.

Estas figuras usaron abiertamente la religión protestante, en su rama neopentecostal, para lograr sus intereses electorales. El resultado ya lo conocemos: lo que se esperaba no vino. Regímenes con pretensiones teocráticos, por más bien intencionados que sean, no solo están incapacitados para resolver los graves problemas que enfrentan las sociedades latinoamericanas, sino que están propensos a introducir nuevos elementos de inestabilidad social. En estas circunstancias es fácil confundir la defensa del bienestar nacional con los intereses de una religión en particular. La acción de estos evangélicos en la política preocupó tanto a ciertos sectores de la Iglesia Católica, que no faltó quien viera venir una verdadera guerra religiosa en Guatemala. Este es un peligro latente en una

región donde la religión cristiana ha sido caracterizada por una gran intolerancia contra quienes, aún dentro de las mismas denominaciones cristianas evangélicas, abrazan interpretaciones distintas de las de sus dirigentes.

Alberto Mottessi, evangelista internacional muy influyente entre los pentecostales latinoamericanos, es en este momento uno de los mayores propulsores de la participación de los cristianos evangélicos en el mundo de la política.[20] La experiencia de Bosnia es una lección que hoy alerta al mundo entero sobre los peligros que existen cuando las religiones prestan sus nombres para alimentar conflictos sociales en las naciones. La experiencia Ríos Montt debe ser estudiado cuidadosamente por aquellos que pretenden usar la religión como punta de lanza para fines políticos. El haber nacido de nuevo, religiosamente hablando, y la buena conducta moral, no son un garantía suficiente para quien pretende dirigir los destinos de una nación.

La historia moderna enseña que la mezcla de religión y política, en el ejercicio del poder, solo trajo efectos negativos a las naciones. La historia de la Iglesia Católica latinoamericana, por su parte, ha vivido experiencias ejemplarizantes, que los protestantes deben estudiar y aprender de ellas. Hay que aprender, por ejemplo, de los procesos que animaron la creación y acción de los partidos católicos que buscaron tomar el poder político, para afianzar sus propias instituciones y la visión de un modelo político que defendía a la iglesia como agente rector de la vida social en el siglo XIX y parte del XX.

Hay entonces riesgos muy peligrosos en los afanes de los políticos evangélicos que buscan construir teocracias de tipo protestante. Pero estos peligros que acechan a los partidos políticos evangélicos tienen su lado positivo. La experiencia misma de estas tendencias dan testimonio del avance que ha experimentado un sector del pensamiento cristiano protestante conservador en lo que respecta a la participación del cristianismo en la sociedad. Se está ante la presencia de un intento por movilizar un importante sector de la población que de lograr desarrollar una conciencia cívica y

política, podría convertirse, en el marco de las fuerzas actuales de poder, en un nuevo y muy decisivo agente social.

Para eso es importante primero preguntarse sí los principios religiosos que animan estos esfuerzos son capaces de contribuir cualitativamente a forjar una sociedad distinta. O si será solo una fuerza más que no ve la necesidad de cuestionar los fundamentos de la sociedad dominante. Para evitar caer en esto último, será necesario que los evangélicos se vayan familiarizando con la existencia de un pecado estructural y esforzando por discernir las repercusiones sociales de una sociedad teológicamente alejada de Dios. Sí hay que reconocer que la izquierda política erró al limitar, como se apuntara antes, la concepción del mal a un asunto meramente social; también se debe admitir que el cristianismo en América Latina ha caído en el otro lado del problema: ha ignorado la existencia de una realidad de pecado que se manifiesta en las estructuras sociales y políticas. La calidad de la presencia protestante a nivel social y político también dependerá del reconocimiento de que su influencia no necesariamente depende de su arribo al poder, sino de su posición como servidora.

6. Una relación sana con la sociedad

Las expectativas sociales en estos países han cambiado sustancialmente desde la caída del comunismo. Hoy se vive en un mundo unipolar, donde el sistema dominante se siente victorioso, pero que a pesar de ello, no sabe que alegría en sí eso trae. La victoria es entonces pírrica. Para la inmensa mayoría de pobres que poblan este continente eso más bien les trajo mayor angustia, ya que empeoró sus condiciones de vida. A esto se suma el agravante de que los movimientos sociales y los partidos políticos que actuaban como freno de la codicia de las clases poderosas perdieron toda vigencia. Ante ello se ha soltado un capitalismo salvaje, como algunos economistas han llamado a éste sistema económico omnipresente que domina las relaciones de producción en el mundo entero. Los recortes en los programas sociales que el

Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial le están exigiendo a estos países, no dan lugar para ningún tipo de optimismo. En parangón con la historia de Israel, pareciera que el faraón ha emprendido la persecución rumbo a la destrucción final. Esto es lo que a simple vista se ve. ¿Cómo entonces va a actuar la iglesia en ese contexto? Los esquemas maniqueos que antagonizan la iglesia con el mundo, como pretexto para huir de él, es poco lo que contribuye. Pero tampoco ayudaría una posición participativa en la sociedad, en donde ingenuamente se idealice la capacidad creadora de las fuerzas humanas, evitando reconocer que toda acción resulta ineficaz, sino está sostenida y animada por la presencia salvífica de Dios.[21]

La certeza de que Dios es el Señor de la historia humana le recuerda a la iglesia de donde viene su fuerza espiritual. La utopía de la iglesia estará siempre en el futuro, en el "futuro de Dios" cuando el sufrimiento desaparezca de una vez y por todas.[22] Ese futuro sin embargo no busca negar el presente por trágico que sea, por el contrario, el presente se siente impulsado hacia esas calidades humanas del futuro de Dios. Jehová no sólo fue Señor de su pueblo cuando estuvo en Egipto, ni sólo cuando habitaron la tierra prometida. Fue también Señor en el peregrinaje del sufrimiento a la tierra donde "fluía leche y miel".

Entonces hay esperanza para el presente; la historia no ha terminado, aunque pareciera que se está viviendo en su fase final. De allí que mientras la iglesia asuma valientemente su función en la sociedad y el mundo actual, no para anclarse en él como su hogar permanente, su carácter peregrino y escatológico en medio de él será cada vez más profético. La iglesia cristiana en América Latina es hoy una las mayores señales de esperanza que tiene el pueblo latinoamericano, aunque todavía no ha desarrollado todas sus potencialidades como un pueblo extraordinario, que representa el nuevo ser humano, justo y solidario, que viene de Dios.

La autoridad de la iglesia en la sociedad está entonces relacionada con esa nueva realidad, con ese nuevo hombre y esa nueva mujer; es decir con esa nueva creación que se abre paso en

un mundo donde también se está construyendo una nueva antropología, un nuevo ser humano sin alma y sin corazón. Nos alienta, sin embargo, el hecho de que las fuerzas del mal, los principados y las potestades, no son mayores que las del bien. Las fuerzas demoniacas que operan en las estructuras sociales y económicas, que se han encargado de hacer del capital y del mercado un dios que reclama todas las energías, no son más poderosas que el Dios de la vida, creador y sostenedor del mundo y la tierra. Por eso es que el tema de la desesperanza no puede ser una palabra que domine vocabulario de los cristiano.

Jesús es el ejemplo de que no hay muerte sin resurrección. Lo que se espera ver es la capacidad de la iglesia de hacer de la experiencia de la esperanza una prédica real orientada a afectar la vida diaria de quienes la viven. La autoridad de la iglesia en la sociedad le exige precisamente testificar, con su propio ejemplo, que es efecto una comunidad representante y portadora de valores distintos de los que rigen el "cosmos" o sistema dominante. La iglesia pretende hacer realidad los valores bíblicos de humildad y servicio en contraste con los afanes que más aprecia el mundo.

Los cristianos por otro lado han de tener claro que su vida está en confrontación con un esquema de valores del que no sólo tienen que alejarse, sino que también son llamados a combatirlo. Entre más explícito sea la confrontación del "cosmos" en la vida de la iglesia y los cristianos, mayor será la contribución en la sociedad. Lo extraño es que a veces no solo no se quiere asumir este espíritu de confrontación con el mundo de pecado, sino que más bien se da de parte de la iglesia una especie de acomodamiento a "este siglo". Se quiere exhibir el poder y no la debilidad: el gran crecimiento numérico, las redes de televisión cristiana, etc. Se quiere en otras palabras estar a la par del éxito y del progreso, expresándose así una iglesia que tiene todos los rasgos de la cultura de finales del siglo XX, y poco del cristianismo del primer siglo.

7. La Iglesia en la cultura

Dada la brevedad de mi participación, me gustaría centrarme básicamente en el aspecto de la creatividad como factor esencial de toda cultura. Por ello entiendo la capacidad de la iglesia cristiana para repensar su existencia y la de sus miembros a partir de los nuevos desafíos que la historia humana va presentando. Tiene que ver como diría Tillich con la habilidad de colocarse "más allá de aquello que le viene dado".[23] Se relaciona con el reconocimiento de su propia responsabilidad en la construcción de un modelo que no necesariamente es el mismo de ayer. Pero trascender el legado que la ha moldeado a través de los tiempos, le exige a la iglesia también distinguir tanto lo bueno como lo mano de esa herencia. En otras palabras la invita a aprovechar aquellos fundamentos que provienen del cristianismo bíblico, así como a cuestionar las adiciones culturales exógenas, relacionadas con las percepciones nacionales de las personalidades que trajeron el protestantismo a estas tierras.

Es en síntesis el autoexamen que la iglesia debe hacerse para conocer mejor su actuación en la sociedad. Esto es algo complicado si se reconoce que el protestantismo en América Latina continúa en gran medida siendo una religión que se ha desarrollado en oposición a la teología. Es un movimiento pendular que en esencia se basa en paquetes doctrinarios que deben ser transmitidos y recibidos, o en su lado contrario por experiencias emocionales donde la racionalidad aparece como un peligro. Ambos generalmente dependientes de autoridades religiosas exógenas y foráneas.

Los mismos cambios que a nivel doctrinal se notan en el protestantismo de los últimos años vienen de afuera de América Latina; son copias de experiencias religiosas de iglesias mayormente de los Estados Unidos. Destaca en esto, por ejemplo, la danza en las liturgias de los cultos, la llamada risa santa, así como la teología de la guerra espiritual y de la prosperidad, y otras expresiones religiosas. Ninguna de estas corrientes o ideas nuevas tiene su origen en América Latina.

La experimentación teológica es todavía un asunto que a los protestantes latinoamericanos les está vedado. Se puede notar en muchos sentidos el sello propio del latinoamericano en la poesía, el teatro, la literatura, y otras áreas. Sin embargo a nivel teológico lo latinoamericano está casi ausente. La oposición librada contra la teología de la liberación es una muestra de ello. Como he dicho en otros momentos, un protestantismo autóctono le caracterizará su creatividad teológica, aún y cuando esto implique el riesgo de incurrir en errores.

En segundo lugar el tema nos lleva a afirmar que el cristianismo ha de ser ante todo una religión anticultura, en el sentido de que está fundada en valores distintos a la cultura dominante, y por lo tanto vive en constante oposición a ella. Pero en otro sentido es procultura toda vez que busca implementar su influencia a partir de la realidad de esa cultura, y no de otra.

Vigilantes de que no se diluyan sus bases teológicas, los cristianos deben arraigarse en cada cultura y dejarse moldear en las formas por lo bueno de ella. Esto conlleva entonces la responsabilidad de conocer bien los rasgos que conforman la cultura dominante y la explicitación de los valores alternativos que la iglesia cree y vive. En otras palabras el cristianismo, al igual que cualquier otra religión, se expresa en la cultura.

El tema nos sugiere varias preguntas: (1) ¿Hasta qué punto el protestantismo ha querido hacer tabla rasa con las culturas latinoamericanas? ¿Tienden los protestantes a valorar estas culturas como totalmente malas? ¿Cuándo el protestante latinoamericano dejará, en el mejor de los casos, de ser un ciudadano sin un referente cultural que lo identifique con su nación, y un ciudadano, en el peor de los casos, apegado a a los valores de una cultura que no es la suya? Es importante plantearse estos interrogantes con toda honestidad, si es que se quiere actuar responsablemente en la cultura y la sociedad. Reconocer que el protestantismo está llegando a ser parte del ser latinoamericano no es suficiente para dar respuesta a ellas.

Creatividad e identidad serán entonces ingredientes básicos en la relación del cristianismo protestante con la cultura y la sociedad. Capacidad intelectual para emprender ello no falta en este continente. De lo que se adolece es del reconocimiento, la libertad, y sobre todo la tolerancia de parte de una dirigencia religiosa que percibe toda nueva percepción teológica como un peligro para el *status quo.*

Conclusión

El cristianismo no puede expresarse sino es en medio de la sociedad y la cultura. Esta es una verdad de perogrullo que se aplica a cualquier contexto geográfico. Lo que varía es el rostro que adquiere en las sociedades, el cual no puede ser el mismo en todas partes. Aquí es donde está una de las mayores pruebas del protestantismo latinoamericano: no entregarse a una cultura que tiene mucho de malo, ni tampoco huir como si toda ella fuera mala. **La función de la Iglesia en la sociedad y la cultura es la de ser sal y luz en el mundo.**

Notas

1. "Según esta leyenda, el crecimiento numérico inusitado del protestantismo, especialmente del sector evangélico y pentecostal, en el mundo latinoamericano, se debería a vastas sumas de dinero provistas por la CIA, y a un plan de penetración imperialista guiado por sectores de la derecha política norteamericana. Los evangélicos serían aliados de las peores tiranías del continente y cómplices de graves delitos contra los derechos humanos. Samuel Escobar, "¿Se revisa la nueva leyenda negra?" en *Pastoralia* Año 13, No. 27, (San José: CELEP, 1991), p.70.
2. El término "neopentecostal" designa a un sector de iglesias que no se identifica ni con las llamadas iglesias históricas ni con las denominaciones clásicas pentecostales, a pesar de la

mucha afinidad que hay con éstas últimas. Es un movimiento que tiende a autodefinirse como una renovación del pentecostalismo en muchas de sus prácticas y creencias. Gran parte de las mega-iglesias que hoy sobresalen en el movimiento protestante se identifican a si mismas como neopentecostales. En Guatemala existe un incluso un interesante institución teológica que busca responder a las necesidades de este tipo de iglesias, como lo es el Seminario Teológico Neo-Pentecostal.

3. Estos conceptos están basados en la sección "Naming the Domination System" de la obra de Walter Wink, *Engaging the Powers*. (Minneapolis, Fortress Prez, 1992), pp.51-63.

4. "Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, más tenga vida eterna. Porque no envió Dios a su Hijo al mundo a condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él". (Juan 3.16 y 17).

5. "No améis al mundo ni a las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre" (1 Juan 2.15-17).

6. "Yo les he dado tu palabra; y el mundo los aborreció, porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal. No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo" (Juan 17.14-16).

7. "Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvaneciera, Con qué será salada? No sirve más para nada, sino para ser echada fuera y hollada por los hombres. Vosotros sois luz del mundo; una ciudad asentada sobre un monte no se puede encender. Ni se enciende una luz y se pone debajo de un almud, sino sobre el candelero, y alumbra a todos los que están en casa. Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mateo 5.13-16).

8. Max Weber desarrolla extensamente este aspecto en su libro, *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, tr. José Chavez M. (México, 1981).

9. Róger Bastide nos ayuda a entender esto con su obra *El Prójimo y el Extraño* (Buenos Aires, 1970). El capítulo titulado "Calvinismo y Racismo" es muy revelador. También en este particular es muy interesante el libro de Juan A. Ortega Medina, *La Evangelización Puritana en Norteamérica*. (México, 1976).

10. El teólogo estadounidense Richard Shaull llegó incluso a ver ciertas similitudes entre el movimiento protestante del siglo XVI y la corriente teológica latinoamericana que emergió desde los 70s. Ver su obra *The Reformation and liberation theology* (Westminster, 1991)
11. Las misiones protestantes se refirieron con este término a las regiones como América Latina donde no había llegado todavía el protestantismo.
12. Una buena fuente al respecto es la obra de Jean Pierre Bastián *Protestantes, liberales y francmasones :Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Jean Pierre Bastián (Editor) (México, 1990)
13. Este tema lo desarrollo un poco en mi tesis doctoral intitulada, *Latín American Protestantism from the Neglected Continent to the Continent Of Oportunity: Han assessment Of the Justification for Protestant Expansion in Latin America, 1894-1960.* Faculty Of Theology Of the University Of Edinburgh, Scotland, 1993.
14. El término "reformado" lo uso aquí en el sentido que le dieron los escritores del proyecto de investigación que dio a luz el libro *Let my people live:* Faith and Struggle in Central América (Grand Rapids, 1988). Para estos autores la definición de "reformado" apunta más que todo a reforma, transformación; sin excluir por supuesto la connotación que recibe el término de su trasfondo eclesiástico y confesional (p.xiii).
15. Eso se puede ver en el libro publicado por ISAI, *La Responsabilidad Social del Cristiano* (Montevideo, 1964)
16. Esta afirmación está en línea con la percepción del Dr. La Verne Rutschman, quien vio factible una interacción de ambas teologías: "por cuanto las dos teologías son liberadoras son también revolucionarias" (p.45) de su módulo *Anabautismo radical y Teología Latinoamericana.* (San José: Seminario Bíblico Latinoamericana, 1982)
17. Milán Opocensky, Secretario General de la Alianza Reformada Mundial, ha señalado muy bien este problema como una de las grandes problemas que afectaron al comunismo. "Filosóficamente hablando [una de las principales debilidades], consistió en su optimismo infundado y en la ingenuidad respecto del mal absoluto...No es suficiente ver el mal tan solo, o prioritariamente, en relación con el mal social. Los aspectos sutiles y diversos del mal fueron minimizados por el comunismo. Ello tuvo consecuencias fatales en el manejo del poder". *UPDATE,* Alianza Reformada Mundial, Marzo 1995, Vol.5 Número 1, p.2.

18. C. René Padilla,(Compilador) *De la marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina.* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991)
19. "Se ha dicho que la historia de los evangélicos en el Perú tendrá que entenderse como la historia de los evangélicos antes y después del 'fenómeno Fujimori'. Hay mucho de verdad en esto, ya que la participación de los evangélicos en forma masiva y decisiva en las elecciones generales de 1990 ha cambiado no sólo el panorama político del Perú sino también los rasgos de la presencia evangélica en el país. Víctor Arroyo y Tito Paredes,
"Perú: los evangélicos y el fenómeno Fujimori'" en *Ibid*, p.89.
20. Motessi fue no de los principales oradores del Encuentro 95 que reunió recientemente en Miami a centenares de políticos evangélicos con el objetivo de "trazar lineamientos para la acción gubernamental desde una perspectiva bíblica" *Maranata*, (Periódico evangélico en Costa Rica) Año 12, No. 165.
21. Va le la pena mencionar lo que el teólogo evangélico holandés Dr. Jan A. B. Jongenel le dijera a al Dr. Billy Grahan cuando este último endosara la decisión de George Bush de atacar a Irak en 1991: "El Nuevo Testamente no posee ni un solo versículo que legitime la idea de una guerra justa... tampoco incluye una oración de nuestro Señor, hecha con representantes de la administración de Roma, con el fin de mantener la ley y el orden en el Imperio, ni una oración con los judíos celotes pidiendo el éxito de una revuelta contra los ocupantes romanos". Citado en *Pastoralia*. No. 27, Año 13 (1991), p.12.
22. "Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor..." (Apoc. 21.4).
23. Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia en el Pensamiento de Paul Tillich*, (Salamanca, 1979), p.260.

Indice cumulativo

Volúmen 10,1 1990
Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

Volúmen 10,2 1990
Educación teológica hacia el año 2000. El SBL y su progreso

Volúmen 11,1 1991
Conquista y evangelización

Volúmen 11, 2 1991
Conflicto y unidad en la Iglesia

Volúmen 12, 1 1992
Cultura, resistencia y fe

Volúmen 12, 2 1992
Hacia una espiritualidad de la liberación

Volúmen 13,1 1993
Hacia una teología negra para América Latina

Volúmen 13,2 1993
Setenta años de producción teológica

Volúmen 14, 1 1994
Teología y género: apuntes para un paradigma nuevo

Volúmen 14,2 1994
Reconciliación

Volúmen 15,1 1995
Relectura de la Biblia. Homenaje a Ricardo Foulkes

Volúmen 15,2 1995
La Iglesia y nuevas perspectivas

Volúmen 16,1
Teología y literatura

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN EL MES DE OCTUBRE DE 1996
EN LOS TALLERES DE SMITH & ASOCIADOS.

Vida y pensamiento 16,2 **Noviembre 1996**

Contenido

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9290

FOR LIBRARY USE ONLY.

